TASAVVUF VE HAYAT

orjinal adı : التصوف؛ الثورة الروحية في الإسلام

tercüme ve hazırlayan : … potter

—---

Giriş: Tasavvufun Doğası ve Metodolojisi - Tasavvuf Küresel Bir Fenomendir

İnsanlar arasında, en yüksek seviyelerde entelektüel ve ruhsal olgunluğu, daha doğrusu, insanın özünü ve gerçekliğini zihni ve ruhu olarak kabul edersek, en yüksek seviyelerde ve aşamalarda insanlığı bünyesinde barındıran bireyler vardır. Bu bireylere verilen isimler zaman içinde değişmiştir, ancak hepsi "mükemmel insan" dediğimiz genel kategoriye girer. Ruhsal olgunluklarının ortaya çıktığı çeşitli tezahürler ve bunu ifade etmek için benimsedikleri çeşitli araçlar ve insanların genel olarak eğilimler, eğilimler, çevre, dil ve din açısından farklılıklarında ne olursa olsun, hepsi ortak bir genel özelliği paylaşırlar, bu da varoluş ve onun gerçekliği hakkındaki konumlarıdır. Bunun nedeni, her insanın -bir insan olarak- varoluşun gerçekliği hakkında özel bir konuma veya varoluşun doğası hakkında özel bir felsefeye sahip olmasıdır, bunu kendi içinde fark etsin veya etmesin ve bu nedenle bir yaşam felsefesine sahip olduğunu bilsin veya bilmesin. Sözünü ettiğimiz bu insanların paylaştığı bu tek genel konum, "gerçekliğin" gerçek, elle tutulur dünya olduğu gerçeğini

kategorik olarak reddetmelerinde özetlenebilir; Çünkü diğerlerinin, zihin ve ruh olarak daha az olgun olanların tutunduğu ve neredeyse kutsallaştırdığı somut gerçeklik, mezhebimizin yüce manevi eğilimlerini tatmin etmiyor ve ruhlarının bilmeyi ve bağlanmayı özlediği soyut "gerçeğin" bilgisine olan susuzluklarını gidermiyor. Onlar -karşıtlarına göre- varoluşu inkar ederek varoluşa ulaşmaya çalışıyorlar: yani varoluşun gerçeğine ulaşmak için görünürdeki varoluşu inkar ediyorlar. Bu insanları Doğu'da ve Batı'da, antik, ortaçağ ve modern dünyada, antik pagan dinlerinin taraftarları ve göksel dinlerin taraftarları arasında buluyoruz. Sanki maneviyatları açısından hepsi tek bir kalıba dökülmüş, maneviyatlarını tek bir kaynaktan alıyorlarmış gibi. Gerçekten de, bu dünyanınkinden farklı bir ışık kıvılcımı varlıklarını kaplıyor ve hedeflerine ulaşmak için önlerindeki yolu aydınlatıyor. Bu olgu, kadim insanların dikkatini uzun zamandır çekmiş ve teolojik okullar buna çeşitli şekillerde atıfta bulunmuştur. İskenderiyeli Philo'nun önderlik ettiği Yahudi filozoflar, vahiy ve kehanetin kaynağının tüm çağlarda aynı olduğuna inanıyorlardı: "İlahi Söz" dedikleri şey. En büyük Hristiyan ilahiyatçılarından biri olan Clement, "İlahi Söz"ü (Mesih) insan formunda (Mesih'in) enkarne olmadan önce var olan rasyonel güç olarak tanımlar. Evrendeki yaşam ve varoluşun kaynağı olduğu kadar, vahiy, ilham ve bilginin de kaynağıdır. Musa (a.s.) ve diğer peygamberler ve Yunan filozofları aracılığıyla konuşan ve onlara bilgelikleriyle ilham veren bu Söz'dür. İbn Arabi gibi bazı Müslüman Sufiler, Philo ve Clement'in "İlahi Söz"ü tanımladığı şekilde "Muhammedî Gerçeği"ni tanımlar ve onu manevi bolluk ve ezoterik bilginin kaynağı olarak görürler. Şiiler de ezoterik bilginin tek bir .kökenden gelen bir tür manevi miras yoluyla iletilmesini öngörürler

Eğer bu görüşler bir şeye işaret ediyorsa, o da onları dile getirenlerin normal insan aşamasının üstünde bir grup ruhsal fenomen olduğuna ve bunların karakteristik ve özelliklerinde tutarlı olduğuna ikna olduklarıdır. Sonra bu fenomenler, çevresinin, dininin ve kültürünün önerdiği şekilde, “mükemmel insan”ın her bir bireyinde beliren tek bir kökene kadar izlenir, sanki ilham alan ve ilham alan ve vahiy ve ilham yoluyla hakikat dünyasıyla bağlantı kuran bu bireyler, zaman döngüleriyle görünümü yenilenen tek bir bireymiş gibi veya her çağda .“mükemmel insan”ın yeni bir biçimini alan tek bir ruhmuş gibi

Bu ilham verici türden, manevi dünyayla bağlantılı olan Sufi mezhebidir; sadece İslam'ın Sufileri değil, her dinin Sufileri. Uğruna çabaladıkları ve hayatlarını adadıkları hedef, gerçeğe ulaşmaktır; ya da doğrudan algıladıkları özel bir manevi durum aracılığıyla onunla bağlantı kurmaktır. Bu arayış onların hayatıdır ve bunun için hayatları da dahil olmak üzere değer verdikleri her şeyi feda ederler. Kutsal meşaleyi taşıyanların çağdaşlarından çeşitli acı ve zulüm biçimleriyle karşılaştıkları ve hatta asılarak, çarmıha gerilerek veya yakılarak öldürüldükleri dini zulüm tarihinden örnekler vermemize gerek yok. .İnsanlık tarihi bu tür örneklerle doludur

Onların özlemlerinin samimiyetinin kesin kanıtı, zulüm, işkence ve alay yöntemlerine ve uyarı ve tehdit fırtınalarına rağmen ilkelerine ve mesajlarına bağlı kalmalarıdır. Samimiyetlerine dair daha fazla kanıt arıyorsak, topraklarındaki, ırklarındaki ve dinlerindeki farklılıklara rağmen hedeflerinde ve yöntemlerinde mutabık olmalarıdır. Ayrıntıları, biçimleri ve imgeleri farklı, ancak özleri ve sonuçları aynı olan manevi deneyimlerden onlardan aktarılanlarda, insandaki manevi faaliyet ve onun maddi olmayan ve elle tutulamayan dünyayla bağlantısı hakkında son sözü söylemeden önce ağırlığını takdir etmemiz .gereken üçüncü bir kanıt vardır

Gerçekten de, her insan bir zamanlar "gerçeği" dedikleri o "örtülü varoluşu" sevmiştir. Bunun nedeni, gerçeğin insanların kendilerini ve etraflarındaki dünyayı tefekkür etmeye, sebeplerini, sırlarını, kökenini ve kaderini anlamaya başladıklarından beri özlemle aradıkları bir şey olmasıdır. Ancak, insan ruhunda kök salmış olan ve sahibini gerçeği aramaya, onu tanımaya ve onunla bağlantı kurmaya iten bu aşk -tıpkı açlık içgüdüsünün birini yiyecek aramaya itmesi gibi- amacına ulaşmasını engelleyen engellerle engellenebilir ve böylece zayıflayabilir veya ölebilir. Ancak, bazı ruhlarda ölürse, diğerlerinde çalkalanmaya devam edebilir ve sahipleri gerçeğe olan sevgilerinin yolunda ve ona tanık oldukları alanda belirgin şekilde farklılık gösterebilir. Bazıları gerçeği, İtalyan şair Dante'nin sevgilisi Beatrice'i gördüğü şekilde görebilir -bu dünyayla ilgili olan, ancak bize başka bir dünyayı gösteren bir şey. Şair onu şiirsel rüyasında, dindar kişi .mihrabında, sufi kalbinde, sanatçı evrenin güzelliğinde vb. görebilir

Fakat hakikati arayanların kullandıkları yöntemler ne kadar farklı olursa olsun ve ona atıfta bulunmak için kullandıkları isimler ne kadar farklı olursa olsun, sadece Sufiler onu yüz yüze gördüklerini ve

onunla bağlantı kurduklarını açıkça belirtirler ve bu iddiada bir kesinlik ve gerçek inanç notu vardır. Onlara göre diğerlerinin hepsi .başarısız olmuştur ve başarısızlığa mahkûmdur

Maddi olmayan, değişmeyen, ebedi, yaratılmamış ve bir ve çoklu olmayan bir hakikat arayışı felsefe kadar eskidir, hatta insan zihni kadar eskidir. Somut dünya çoklu, değişen olgularla doludur ve mutlak hakikati arayan kişi onu tek, çoklu olmayan, sabit ve değişmeyen olarak arar. Somut dünya etkileşimli olaylarla doludur ve hakikati arayan kişi onu kendi içinde zengin ve diğerlerinden bağımsız olarak arar. Somut dünya sonludur ve zaman ve mekanın sınırlarıyla sınırlıdır ve hakikati arayan kişi onu zaman ve mekanın sınırlarının ötesinde sonsuz bir varoluş olarak arar. Tüm bunlara rağmen, insan zihni hakikati arayışında somut dünyanın tüm kategorilerini aşmış ve karşıt kategorileri uygulayabileceği başka bir dünya aramaya başlamıştır. Somut dünyanın bu aşılması insan düşüncesinin gelişiminin istisnasız tüm aşamalarında ortaya çıkmıştır. Çeşitli biçimler almıştır, bunlardan bazıları ilk başta ilkeldi, daha sonra zaman geçtikçe ve medeniyetin gelişmesi ve karmaşıklaşmasıyla rafine ve karmaşık hale geldi. Bu biçimlerden bazıları felsefi ve dini, ayrıca dini .bir eğilime sahip Sufi idi

* * *

Tasavvuf ve felsefe

İnsanlığın "gerçeği" bilme arzusunu tatmin etmek için denediği pek çok yöntem arasında, manevi yaşam ve içerdiği gizemler alanında hâlâ iki önemli yöntem öne çıkmaya devam ediyor: Felsefe ve .mistisizm

Amacımız ruhun en yüksek hedefine doğru yükselişinin bir resmini çizmek ve en azından hakikat öncülerinin ona ulaşmak için izledikleri yollardan bazılarını tasvir etmekse, tasavvuf ve felsefeyi ayıran temel farkları, ortak hedeflerine ulaşmak için geliştirdikleri araçları ve amaçlarına ulaşmak için temel olarak benimsedikleri psikolojik araçları açıklığa kavuşturmalıyız. Bütün bunlardan sonra, filozofların ve tasavvufçuların bu araç ve yöntemleri kullanarak elde ettikleri sonuçları değerlendirmeli, böylece her bir grubun ulaşmak istediği hedefe ne kadar yakın veya uzak olduğunu ortaya koymalıyız. Ancak bunlar ayrıntılarına varılması bütün bir kitabı gerektirecek konulardır. Bu nedenle, bunları burada sunarken, kısalığa başvuracağız ve kaygımızı, hakikat dünyasına gerçek manevi yükselişin felsefi değil,

tasavvufî yükseliş olduğunu göstermeye yetecek yönlere değinmekle .sınırlayacağız

Tasavvuf, özünde, Sufi tarafından deneyimlenen belirli bir "durum" veya "manevi deneyim"dir. Bu durum, onu insan ruhunun deneyimlediği diğer durumlardan ayırt etmek için yeterli niteliklere ve özelliklere sahiptir. Bu tek başına, felsefe ile varoluşun doğasına dair rasyonel, teorik araştırmayı, onun gerçekliği veya herhangi bir parçasının gerçekliği hakkında genel, çelişkili bir teoriye ulaşmayı kastediyorsak, Sufizmin felsefe olmadığını söylemek için yeterlidir. Sufi, bir Sufi olarak, varoluşun doğası hakkında metafizik bir teorinin temeli olarak manevi deneyimini benimseyerek felsefe yapamaz. Bunun nedeni, metafizik bir teorinin doğru veya yanlış olduğu söylenebilen bir "iddia" olması ve savunucusunun doğruluğu ve çelişkiden uzaklığı için kanıt sunması gerekmesidir. Bu nedenle, temeli kişisel bir "deneyim" veya belirli bir birey tarafından deneyimlenen belirli bir "durum" olmamalıdır. Bunun nedeni, böyle bir durumun doğru veya yanlış olduğu söylenememesi ve savunucusunun bunun için kanıt sunması gerekmemesidir. İnsanlar, onun söylediklerine inanmak ya da sözlerini görmezden gelmek .arasında bir tercihle karşı karşıya kalıyorlar

Fakat bazı filozoflar aynı zamanda Sufiydi, örneğin kadimler arasında Platon ve Plotinus, modernler arasında Spinoza ve İbn Arabi, Sühreverdi El-Halebi ve İbn Sebin gibi bazı Sufiler. Bunu, bazı eleştirmenlerin öne sürdüğü gibi, bu tür Sufi filozofların ve felsefe yapan Sufilerin doğuştan bir "Platonik mizaca" sahip olduklarıyla mı açıklıyorsunuz: yani felsefi, şiirsel bir mizaca ve onların Sufizmi, bu mizacın dinle etkileşiminin sonucu mu? Yoksa tam tersine mi inanıyorsunuz: onların mizacının - Platonik mizacının - içlerindeki iki eğilimin etkileşiminin sonucu olduğuna mı: biri rasyonel, diğeri Sufi? İlk görüşe göre, onların Sufizmi, dinde özel bir felsefi çabanın sonucudur, Platonik mizaç adını verdikleri bir mizaç. İkinci görüşe göre, Sufilerin felsefesi zihnin Sufi deneyimini ve onun sahibine ifşa ettiği hakikatleri yorumlama çabasının sonucudur. Bu, Sufi deneyiminin zihnin bu yorumlayıcı hareketinden önce geldiği anlamına gelir. İkinci görüşe doğru eğilim gösteririz çünkü bu görüş, Sufilerin kendi yaşamlarından çıkarılan tarihi gerçeklerle desteklenir. Plotinus önce rasyonel bir felsefe kurdu. Sufi olduğunda, bu felsefenin sınırlarını aştı ve felsefesini felsefesine değil, Sufizmine tabi

kılmaya çalıştı. Başka bir deyişle, Sufizmini felsefesinin bir dayanağı ve felsefesini "durumunda" tanık olduğu şeyin bir açıklaması yapmaya çalıştı. İbn Arabi de aynısını yaptı. Benzer şekilde, Gazali tek başına "bilginin" bir alimi Sufi yapmadığına ve edindiği tüm bilginin -Tasavvufun kendisi dahil- Sufilerin durumlarına ulaşmada ve onların bilgisine ulaşmada hiçbir işe yaramadığına inanıyordu. Halkın lezzetini tatmak için, onların yolunu takip etmeli ve onların mücadelelerinde çabalamalıdır. Bu konuda, kitaplarını inceledikten ve :sözlerini inceledikten sonra, Sufiler hakkında şöyle diyor

Bana açıkça göründü ki, onların en hususi vasıfları, öğrenmekle elde“ edilemeyen, fakat tat, hâl ve sıfat değişimiyle elde edilen vasıflardır. Sıhhat halini ve tokluğun haddini ve sebeplerini ve koşullarını bilmekle, sıhhatli ve tok olmak ile sarhoşluğun haddini bilmekle sarhoş olmak arasında ne kadar büyük fark vardır... Aynı şekilde, zühdün hakikatini ve şartlarını ve sebeplerini bilmekle, zühd hâliniz ile nefsin dünyadan feragati arasında da fark vardır. Böylece kesin olarak bildim ki, onlar -yani sufiler- hâllerin efendileridir, söz efendileri değil. İlimle elde edileni ben elde ettim. Geriye sadece dinlemekle ve bilmekle elde edilemeyen, fakat tat ve davranışla elde edilemeyen şey . kaldı.”[1]

Bu, Gazali'nin tasavvufun özünde bir "manevi deneyim" olduğuna ve bilim ve felsefeden tamamen farklı bir şey olduğuna, ne onlar aracılığıyla edinildiğine ne de onlara dayandığına dair açık bir tanıklığıdır. Dini konularda belirli bir felsefi mizacın çalışmasının sonucu değildir - yani, belirli bir felsefi mizaca sahip bir zihnin, onların tabiriyle "Platonik mizaca" sahip çalışmasının ürünü değildir. Aksine, çalışmanın ve psikolojik mücadelenin ürünüdür veya Sufi yolu için öngörülen davranıştır. Sufinin bir felsefesi varsa, bu felsefe onun Sufi gözlemlerinin ve deneyimlerinin bir teyididir ve onlardan bağımsız bir şey değildir. Bu, o zaman, mutlak varlığı veya gerçek varlığı bilmenin iki yolu oldukları için, tasavvufun doğası ile felsefenin doğası arasındaki temel ve esaslı bir farktır. Bir dünya birdir ve diğeri başka bir dünyadır. Tasavvuf, "insan iradesinin sevdiği ve içinde yok olduğu nesnesine yöneldiği" bir deneyimdir. Ruh, daha önce belirttiğimiz ve Tasavvuf bilgisine ayırdığımız bölümde açıklayacağımız gibi, bir tat bilgisi aracılığıyla onunla birleşerek onu tanır. Tasavvuf, sonsuz "Mutlak"ı, o Mutlak ona kalbinde açığa çıktığı ölçüde bilir. Onun

hakkındaki bilgisi, ona tanıklığı ve onunla birleşmesi bir şeydir, daha doğrusu, bunlar tek bir gerçeğin farklı ifadeleridir. Felsefeye gelince, o, kategorileriyle bağlı, etrafına ördüğü iplerden kurtulamayan, kendisi .için hiçbir kaçış yolu görmediği yerde çırpınan zihnin işidir

Filozof, yalnızca sonluyu tanıyan araçlarla sonsuzu kavramaya çalışır ve bu dünyanın kategorilerini, doğası bu kategorilere tabi olmayan bir dünyaya uygular. Filozof Kant'ın anladığı şekliyle "metafiziğin" .başarısızlığının sırrı budur

Tasavvuf, insanın hakikati bilme arzusunu tatmin etmeye çalıştığı tüm yöntemler arasında benzersizdir; çünkü yalnızca "mutlak bir hakikatin" varlığını varsaymaz, bilakis bilinebilen ve iletilebilen mutlak bir hakikati varsayar. İnsan bilgisinin duyuların verileri, düşünce süreçlerinin sonuçları veya zihnin içinde bulunan bilgilerin ifşasıyla sınırlı olduğunu reddeder. Bu, insanın ruhsal faaliyetinin kapsamının bir sınırlaması ve ruhsal yaşam alanının eksik bir haritası olurdu. Bu nedenle, tasavvufun anlamını Sufilerin hayatlarında aramalıyız; mantıklarında değil, kalplerini aydınlatan ilahi kıvılcımda, bahsettikleri tanıklıkta ve tattıkları bilgide. Akılcı bir şekilde kavradıkları veya ifade edebildikleri bilgiyi kastetmiyorum, çünkü akılcı algı ve ifade etme yeteneği zihnin işlevleridir ve biz akıl düzeyinin ötesindeki konularla uğraşıyoruz. Sufi, varoluşsal hakikati ve onunla olan bağlantısını yalnızca Sufi hayatında bilir. Çünkü kalbinde onun nurundan bir kıvılcım taşır ve benzer şeyler onlara çekilir ve dal her zaman aslını özler. Filozof akıl âleminde gezinir ve onu asla terk etmezken, Sufi akıl âlemini aşarak vicdan ve irade âlemine veya mutlak özgürlük âlemine ulaşır. Birincisi kapalı çevresinde dönüp dururken, tartışır, münakaşa eder, itiraz eder ve hipotezler kurarken ve eğer ulaşırsa, ancak cansız ve ruhsuz bir hakikat fikrine, kendisiyle hiçbir bağlantısı olmayan salt bir görüntü olan bir hakikate ulaşırken, ikincisi yalnızca hakikati bilmesinden değil, aynı zamanda ona olan bağlantısı ve onunla birlik duygusu nedeniyle de yüce bir mutluluk hissettiği bereketli bir manevi hayat yaşar. Burada kendi dilini konuşur, ruhunda olanı ifade etmeye çalışır, söylediklerinin çoğu karışık semboller ve ancak hallerini tatmış olanların anlayabileceği belirsiz bir üslup şeklinde olsa bile. Bununla ilgili olarak konuşmacıları, güven veren ve emin birinin tonuyla şöyle der: "İnsanların lezzetini tadın, sonra ne göreceğinizi görün. Bizim bilimlerimiz tamamen estetiktir ve size yolu göstermek bize düşer, sonuçları algılamak bize düşmez. Biz size konuşan veya düşünen

olarak değil, yapan olarak geldik. Öyleyse duyulara ve akla olan körü körüne güveninizi terk edin ve gafletinizden vazgeçin. Bilin ki felsefe size bir şey öğrettiyse, bu size akıl alanında başarabileceğiniz nihai hedefi öğretmiştir. Ancak, bunu başarabileceğiniz diğer alanlar hakkında size hiçbir şey söylemez. Bu, Gazali'nin daha önce .alıntıladığımız ifadeye dahil ettiği aynı anlamların başka bir ifadesidir

* * *

Sufi deneyimi

Sufi yaşamı araştırmacılarının etrafında döndüğü eksen, Sufilerin kendilerinin "hal" adını verdiği "Sufi deneyimi"dir. Bunu, kulun Rabbiyle bağlantı kurduğu veya sonlu olanın sonsuz olanla bağlantı kurduğu manevi hal olarak tanımlarlar. Ayrıca, aydınlanmaya ulaştıkları ve ayırt edici bilgiyle dolup taştıkları manevi hal olarak da tanımlarlar. Bu hal, bilinçli zihnin hallerinden biri değildir, aksi takdirde akla ve onun yasalarına tabi olurdu. Aksine, her türlü ruhsal aktivitede kendini göstermeye hevesli bir içsel varlık halidir. Başka bir deyişle, seçim değil, mutlak eğilim anlamında bir "irade" halidir. Sonlu iradenin sonsuz iradeyle bağlantısı ve onda kaybolması, tam olarak .Sufilerin Tanrı'da yok olma olarak ifade ettikleri şeydir

Müslüman Sufiler, iradeyi, zihni değil, ilahiliğin özü olarak gördüler, tıpkı iradeyi, zihni değil, insanın özü olarak gördükleri gibi. Onlar için irade, bir yandan başlangıç noktası, diğer yandan son noktasıdır. Varlıklarını yalnızca irade aracılığıyla kurarlar ve yalnızca irade aracılığıyla nesneleri olan Tanrı ile bağlantı kurarlar veya ona ulaşırlar. Sufi, Descartes'ın yaptığı gibi, "Düşünüyorum, öyleyse varım" demez, bunun yerine, "İsterim, öyleyse varım" der. Ancak, onun görüşüne göre, iradesi gerçekte sonlu insan iradesi değil, mutlak ilahi iradedir, çünkü Tanrı'da yok olmuştur, (halinde) O'nunla içsel birliği içinde gerçekleşmiştir. Kendi içinde ve çevresindeki evrende olan her şeyi ilahi iradenin bir tezahürü olarak görür, çünkü Tanrı'dan başka gerçek .bir yapan ve Kendisinden başka gerçek bir isteyen yoktur

Gerçekten de, Müslüman Sufilerin "tat" adını verdiği "bilgi", bilinçli zihnin bir eylemi değildir, onun bir tezahürü de değildir. Aksine, irade ve vicdanın bir tezahürüdür, fiziksel bağlantıya daha çok benzeyen manevi bağlantının bir tezahürüdür. Bu nedenle, tat bilgisi aklın kategorilerine, diline ve mantığına tabi değildir; aksine, kendi diline ve mantığına sahiptir. Sufiler, aklın ve kategorilerinin insan ile hakikat dünyası arasında duran yoğun perdeler olduğunu ve saf tat bilgisini

arayan herkesin aklı, onun yöntemlerinden ve araçlarından vazgeçmesi ve saf irade makamına ulaşması gerektiğini iddia etmekten çekinmezler. Şeyh Muhyiddin İbn Arabi, "Fusus al-Hikam" :adlı kitabında bu konuyu açıklarken şöyle diyor

Bu bilgeliği keşfetmek isteyen... zihninin yönetiminden arzularına“ insin ve her hayvanın keşfettiği şeyi keşfedene kadar mutlak bir hayvan olsun, ancak iki ağır şey hariç. O zaman hayvan doğasını fark ettiğini bilecektir ve bunun işareti iki işarettir: Birincisi bu keşiftir... ve ikinci işaret dilsizliktir, öyle ki gördükleri hakkında konuşmak istese [2]
. bile bunu yapamaz.”

Hayvansallıkla gerçekleşme" ile kastedilen şey, iradeyle" gerçekleşmeden başka bir şey değildir, çünkü irade (mutlak eğilim anlamında) hayvanların en önemli özelliğidir. İbn Arabi, eskilerin "konuşma"yı, insanı aynı cinsi paylaştığı diğer hayvan türlerinden ayıran ayrı bir bölüm olarak görmesini reddetmez. Aksine, tat bilgisini insandaki o özel yeteneğin (konuşma yeteneği) ürünü olarak görmeyi reddeder. Aksine, hayvansallıkla sembolize ettiği irade yeteneğini, bu bilginin kaynağı ve aracı olarak görür. Daha sonra, William James'in mistik deneyimi ayırt edici olarak tanımladığı dört işaretten ikisine işaret eder: mutlak edilgenlik hali ve tarif edilemezlik hali. İlk hal, İbn Arabi'nin vahiy hali dediği şeydir, çünkü vahiy, eylemin hiçbir etkisinin olmadığı saf bir alıcılık halidir. Ancak, salt alıcılık veya saf duygu ile, Sufi'nin ruhsal faaliyetindeki durgunluk veya felçten değil, daha ziyade zihnin etkinlik eksikliğinden bahsetmektedir. Diğer yön -irade yönü- ise -içindeki ruhsal faaliyet- Sufi deneyiminde- en güçlü ve en şiddetli olanıdır, çünkü Sufi, deneyimi boyunca çektiği acıda, ruhun bir parçası olarak değil, bir bütün olarak işlediği bir durumdadır. Buradan, Sufilerin yok olma, çekim ve vecit adını verdikleri o ruhsal emilim ve o ezici her şeyi kuşatma gelir. İbn Arabi'nin önceki ifadesiyle, hayvanın, hayatında zihinden ziyade iradeye tabi olması nedeniyle, insanın tat alma ve şeylerin hakikatlerini doğrudan bilme yeteneğini paylaştığını kastettiği unutulmamalıdır. Aksine, Sufi deneyiminde rasyonel faaliyetin eksikliğini, hayvanlarda en çok gözlemlediğimiz bir eksikliği vurgulamak istemiştir. Bu nedenle, hayvanı bir örnek olarak almış ve hayvanlığın gerçekleşmesinden .bahsetmiştir

Sufi deneyimi" bir akıl değil, irade ve vicdan eylemi olduğundan," irade ve vicdanın en belirgin ve en yüksek tezahürü olan "sevgi"de belirir; bir arzuyu veya duyguyu tatmin etmeyi amaçlayan maddi bir sevgi değil, daha ziyade en derin ve en eksiksiz anlamıyla sevgi, yani insandaki en güçlü manevi eğilimlerin ifadesi ve bu eğilimlerin ortaya çıktıkları kökene doğru yönelmesi. Bu nedenle, dinleri, ırkları veya vatanları ne olursa olsun, Sufiler, aklın kavrayamadığı veya dilin ifade edemediği hallerini ve zevklerini ifade etmek için sevgi dilini benimsemişlerdir. Bu dili en üst düzeyde ustalıkla işlemişlerdir ve Sufizm dili, ilahi aşk hakkında ölümsüz şiir hazineleriyle doludur. Celaleddin Rumi, Ferideddin Attar, Abdurrahman Cami, Mahmud Şebesteri gibi Fars tasavvuf şairleri ile İbnü'l-Farid ve İbnü'l-Arabî gibi bazı Arap tasavvuf şairlerinin, ima ve maksatlarını anlayan âşıkların .gönüllerini titreten, ilahi aşk bahçelerini anlatan ilahileri vardır

Sufi deneyiminde, insan iradesi, ruhu, sevgi yoluyla, Sufilerin dediği gibi tat yoluyla veya modern psikologların dediği gibi kozmik bir aşkın duyu yoluyla algıladığı Sevgilisine bağlandığı bir dünyaya, duyu ve akıl dünyasını aşmaya iten acil bir arzuda duyguyla birleşir. Bu duyu "kozmiktir" çünkü varoluşu bütünlüğü ve mutlaklığı içinde algılar ve bu algıdan şeylerin belirli nitelikleri tarafından gizlenmez. Bu nitelikler, bir yandan, görünür duyuların işleyişine, diğer yandan da onları algılamanın rasyonel araçlarına bağlıdır. Aşkın ve doğaüstüdür çünkü bilinmeyen bir şekilde, doğal dünyanın sınırlarını ve kısıtlamalarını aşarak, "ben", "ni" ve "y" gibi bireysel öznelliğin niteliklerinin silindiği bir dünyaya ulaşır. İnsanı sonlu, sınırlı bir varlık yapan şey budur. Ne eski ne de modern psikoloji, ne de Sufiler, bu garip duygunun özüne veya manevi yaşamdaki yerine yönlendirilmemişlerdir, her ne kadar hepsi onu -ya da daha doğrusu, tezahürlerini ve işlevlerini- benzer özelliklerle tanımlamış olsalar da. Bir tür aklı aşılar, ancak bildiğimiz akıl değildir. Nesnesine doğru eğilir ve onu içinde yok olma noktasına kadar hayranlıkla sever -yani, dediğimiz gibi, irade ve vicdan unsurlarını içerir. Ancak, bildiğimiz irade değildir, aşina olduğumuz duygulardan biri de değildir. Şiirsel yaşamımızda algıladığımız diğer duyulardan ve zihinsel yeteneklerden tamamen farklı, rasyonel, istekli ve duygusal bir duygudur. Her insanda potansiyel olarak var olsa da, aslında her insanda yoktur. Sadece manevi yaşamın mükemmelliğin zirvesine ulaştığı kişiler onun varlığından bahsetmişlerdir. Duygu, "Sufi deneyiminde" önemli bir rol oynar ve duygu unsuruna kapsamlılık, emilim, yok olma ve arayan ile arananın veya seven ile

sevilenin birliğinde somutlaşan diğer niteliklerin tezahürleri atfedilir. Tasavvuf, sanat gibi, dizginsiz duygu olmadan var olamaz. İnsandaki ruhsal faaliyeti, dedikleri gibi, iki yöne sınırlarsak: hakikat sevgisine doğru bir yön ve onu bilmeye doğru bir yön, o zaman Tasavvuf, iki yönün en mükemmel şekilde buluştuğu alandır. Ruhun Tanrı ile birlik olma susuzluğunu temsil eder ve bu birlik içinde, sevgi ve bilgi tek bir .deneyimde bir araya gelir

Sufiler bu aşkın coşkuya "kalp, sır, içgörü gözü ve varlığını varsaydığımız ancak özü hakkında hiçbir şey bilmediğimiz tek bir gerçekliğin sembollerinden başka bir şey olmayan diğer isimler" demişlerdir. Öyleyse ona tek bir isim verelim: kalp," çünkü isimler önemsizdir. Sufilerin kendi sözlerinden onun, niteliklerinin ve özelliklerinin hakkında öğrenebildiğimiz her şeyi öğrenmeye çalışalım. Sufiler, onların garip halleri ve harikulade aşamaları hakkında yazarken, yalnızca kervanın varış noktasına doğru yolculuğunu gözlemlediğimizi her zaman hatırlayalım. Mümkün olduğunca, onları yolculuklarına iten güdüleri anlamaya, izledikleri yolları ve yolları, sağladıkları erzakları, yolu tarif etmek için kullandıkları dili ve ulaştıkları hedefi tanımaya çalışırız. Bunların hepsi, onların ayak izlerinde yürüdüğümüz, düşüncelerinin en içteki sırlarını bildiğimiz veya koşullarının gerçeğini tercüme ettiğimiz iddiası olmadan. Zira sufilerin hallerini tercüme eden kimse, onların çektiklerini çeken, hal .ve lezzetlerden ne yaşadılarsa onu yaşayan kimsedir

Tasavvuf bilinci

O halde, tasavvufun, "Tasavvuf deneyimi" adını verdiğimiz biçimde kendini gösteren özel bir ruhsal faaliyete sahip olduğunu ve bu ruhsal faaliyetin bilinen zihinsel faaliyet türlerinden biri olmadığını, aksine zihinsel farkındalığın üstünde bir şey olduğunu ve isterseniz buna .yüce bir farkındalık diyebilirsiniz

Bu farkındalık, ruhun uyandığı anda, yani her zamanki alışkanlıklarından, yani bilincin merkezinin alt seviyelerden üst seviyelere kaydığı "normal zihinsel durum" adını verdiğimiz durumdan ayrıldığı anda başlar. Daha sonra, dikkat merkezi "ben"den ruhun ulaşmaya ve kavramaya çalıştığı yeni bir nesneye kayar. Manevi yaşamın seyrindeki bu değişim, İslam Sufilerinin "tövbe" adını verdiği şeydir. Ancak, bununla günahları terk etmeyi veya bir inançtan veya dinden diğerine aniden geçişi kastetmiyorlar. Aksine, tüm bunlardan daha ileri ve daha derin bir şeyi ve tüm bunların temelini oluşturan bir

şeyi kastediyorlar: benlikten kopma veya benlikten kurtulma -burada benlik tüm fiziksel arzuların ve şehvetlerin eşanlamlısıdır- ve Tanrı'ya .tam bir tövbe

Bir kişinin bu dünyaya çıkışına doğal doğum deniyorsa, o zaman Sufi'nin yüce bilinci tarafından kontrol edilen manevi dünyaya çıkışına manevi doğum denir. Herhangi bir biçimdeki tövbe, tipik olarak derin ve ani bir duygusal yoğunlukla karakterize edilirken, Sufi tövbesi, Tanrı'ya yoğun bir özlem, derin bir dini his ve güçlü bir dini duyarlılık .eşliğinde bilinen en yoğun duygusal durumla karakterize edilir

Tövbe, tek bir dinin içinde bir inançtan diğerine veya bir dinden diğerine dini duruşta bir değişim anlamında veya günahları ve ihlalleri terk etme konusunda samimi bir kararlılık ve azim anlamında veya tasavvuf tövbesi ile yakından ilişkili olabilir ve hatta onun öncüsü olabilir. Hem İslami hem de İslami olmayan tasavvufun tarihi, ilk derece tövbeleriyle doruğa ulaşan ve daha sonra onları tasavvuf tövbesine götüren ciddi bir psikolojik krizin ardından tasavvuf yoluna .koşan erkek ve kadınların isimleriyle doludur

Ancak bu Sufi hissiyatına ilişkin kural, nasıl ve ne zaman geldiği konusunda tutarlı değildir. Bunu -ve çoğu zaman durum böyledir- şiddetli bir psikolojik kriz, yoğun bir keder dönemi ve manevi hayatın sıradan, tanıdık dünyasından yeni, sıra dışı ve yabancı bir dünyaya dönüşümünden kaynaklanan büyük bir kargaşanın ardından görürüz, bazen de bahsettiğimiz psikolojik çatışmaya eşlik etmeden veya ondan önce gelmeden, aniden tam bir sakinlik halinde ortaya çıktığını görürüz. Bazı Sufiler bu iki uç arasında yer alırlar, çünkü psikolojik yaşamları sırasındaki dönüşüm, yoğun daralmadan genişlemeye, yoğun kederden neşeye, yoğun korkudan umuda ve yaratılışla bağlantı kurma konusunda yoğun bir susuzluktan Yaratıcıyla bağlantı kurma konusunda daha da yoğun bir susuzluğa geçiş şeklinde değişen haz ve acı dönemlerinde gerçekleşir. İlk türün en çarpıcı örneklerinden biri Ebu Hamid el-Gazali'nin tövbesidir. Onu, sonunda Sufi yoluna yerleşmeden önce psikolojik krizini, karışıklığını ve kargaşasını, iki dünya arasında kalmış düşüncelerini anlatırken :dinleyin. Şöyle diyor

Hala bir seçim halindeyken bir süre daha bunu düşünmeye devam“ ettim. Bir gün Bağdat’ı terk etmeye ve o koşullardan ayrılmaya karar verdim ve sonra ertesi gün karar verdim ve bir ayağımı ilerletip diğerini geciktirecektim. Şehvet ordusunun ona saldırması ve sonra

akşam onu uzaklaştırması olmadan bir sabah Ahiret'i aramayı asla gerçekten arzulamam. Böylece bu dünyanın arzuları beni zincirleriyle istasyona çekmeye başladı ve imanın habercisi, 'Ayrılış, ayrılış!' diye bağırdı. Böylece sadece işin az bir kısmı kaldı ve önünüzde uzun bir yolculuk vardı ve sahip olduğunuz tek bilgi ve eylem ikiyüzlülük ve hayal gücüdür."[3]

Böylece, çatışma El-Gazali'nin ruhunda şiddetle devam etti ve sonunda şiddetli bir keder, sakatlayıcı bir hastalık ve kekeme bir dille sona erdi. Sonra fırtına dindi ve El-Gazali Sufilerin saflarına katıldı ve zamanını onların inzivasında geçirdi ve kendini onların manevi egzersizleriyle tatmin etti. Duyguları uyandı, insanların durumları ona .açıklandı ve uzun süren karışıklıktan sonra kalbine güven indi

Bu konuda Gazali'ye yakın olan kişi, bu deneyimini meşhur şiirsel cümlesinde dile getiren Aziz Augustinus'tur; Augustinus, kendisini çeken iki güçlü dünya arasında kalmıştı: Onu Tanrı'ya doğru çeken .ilahi güzellik ve onu Tanrı'dan uzaklaştıran fiziksel maddenin ağırlığı

Birçok Sufinin manevi hayatlarını incelediğimizde, onları karşı karşıya getiren ve Sufi yoluna sürükleyen bu özel halin, ruhun kendi içindeki içsel bir gelişmeden çok, ruhun dışından gelen bir tür taşma gibi, kalbe saldıran ve onu ele geçiren ezici bir duygu hali olduğu ortaya çıkıyor. Bu halde, "Hakikat" bir bakıma çelişkili görünüyor, çünkü yola giren kişi onu ebedi ve yaratılmış, bir ve çoklu, bu dünyada ve onu aşan, mutlak ve kısıtlanmış olarak görüyor. Bizim görüşümüze göre, bu çelişkinin tek nedeni, yolcunun hala manevi yükselişinin ilk aşamasında olması, bir gözüyle kalbinin bir şekilde bağlı olduğu onu çevreleyen dışsal varoluşa, diğer gözüyle de girmek üzere olduğu manevi dünyaya bakıyor olmasıdır. Ruhunun iki dünya arasındaki bölünmesinin tanıklığı ona tarif edilmediğinden, ebedi ve yaratılmış olanı ve mutlak olanı kısıtlanmış olarak görüyor. Ancak bu çelişki, Sufi yükselişinin merdivenini tırmandıkça hızla ortadan kaybolur ve sis dağıldıktan sonra gözün sağlam dağları görmesi gibi "Hakikati" görür. İskenderiyeli Plotinus şöyle der: "Bu sahneye tanık olan kişi söylediklerimin anlamını anlayacak ve ruhun o zaman başka bir . hayata sahip olduğunu bilecektir."[4]

Fakat sufiler "hakikat"e tanıklık etme hususunda iki gruba ayrılırlar: Birincisi, hakikati dış güzellik aleminde, ya da özel bir estetik alemde görür: Bunların arasında İbn Arabi ve İbn el-Fârid de vardır ki, İbn :el-Fârid şöyle der

O, tecellisiyle gözlerime göründü ve her mersiyede onu bir vizyonla görüyorum. [5.] **İkinci tip, ruhun içindeki içsel hakikate tanıklık eder.**

Birincisi için hakikat, mutlak güzellik biçiminde ortaya çıkarken, ikincisi için sevgili Tanrı biçiminde ortaya çıkar. Bu ikinci tanıklık, güçlü, dizginsiz duygulara sahip duygusal Sufiler arasında baskındır. Belki de Ebu Yezid el-Bistami, el-Hallac, el-Şibli ve Rabia el-Adeviyye bu tiptendi. Bu tanıklığın en önemli tezahürü, aşırı zevk ve aşırı acı ile karışık bir histir. Acı, ruhun (benliğin) perdesini yırtmaktan ve onun zamansal kısıtlamalarından çıkmaktan kaynaklanır. Zevk, o derin, .anlaşılmaz aşktan kaynaklanır

*** * ***

Bu kitabın ilerleyen bölümlerinde İslam'da tasavvuf hayatının bazı yönlerini ele alacağız, aynı zamanda bu giriş bölümünde ele aldığımız en önemli .meselelere de işaret edeceğiz

Sufi ve mistik kelimelerinin kökeni ve tanımları

Bu tartışmanın başlığının da belirttiği gibi iki bölümü vardır: Birincisi, "Tasavvuf" ve "Sufi" kelimelerinin kökeni ve İslam'da hangi dönemlerde ortaya çıkıp yayıldıkları üzerine tarihi-filolojik bir incelemedir. İkincisi, Sufilerin bu iki terim için verdikleri tanımları, yani Sufi yaşamının bileşenleri olarak gördükleri anlamları inceler. İlk bölüm iki terimin incelenmesidir ve ikincisi kavramlarının incelenmesidir. İlk bölüm—antik ve modern yazarların onu incelemek için harcadıkları çabaya rağmen—ikinci bölümün bazı yönlerine ışık tutması dışında büyük bir öneme veya değere sahip değildir. Büyük Sufilerin—özellikle erken dönem Sufizm ve Sufinin "tanımlarına" gelince, bunlar Sufizm çalışmasının kalbinde ve özünde yer alır. Bunları kronolojik olarak izler ve dikkatlice analiz edersek şunu görürüz: Tasavvuf bize net bir görüntüde göründü ve gelişimi, ortaya çıktığı İslam ülkelerinde onu çevreleyen birçok değişiklik ve onu etkileyen İslami ve İslami olmayan etkiler aracılığıyla netleşti. Bu nedenle, bu araştırmanın her bir bölümünü bağımsız olarak ele almayı tercih ettik ve okuyucunun aralarındaki bağlantıyı ve ilk bölümün

ikinci bölümün bazı yönlerini açıklığa kavuşturmadaki etkisini not .etmesine bıraktık

:A] Tasavvuf ve Sufi kelimelerinin tarihi ve etimolojik kökeni]

Sufi yazarların çoğunluğu, bu iki kelimenin İslam dininde yeni tanıtılan kelimeler arasında olduğunu ve bunları tanıtanların Bağdat halkı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu fikir birliğinin tek istisnası -bildiğimiz kadarıyla- el-Luma' kitabının yazarı Ebu Nasr el-Sarraj'dır.[6] Sufi

?isminin Bağdat halkından daha eski olduğuna inanan var mı

Sufi" teriminin modern bir terim olduğunu savunanlar, Hz." Peygamber'in hayatta olduğu dönemde sahabelere verilen bir unvan olmadığını, onları diğerlerinden ayıran tek şeyin Hz. Peygamber ile olan bağları olduğunu savunurlar. Benzer şekilde, ikinci nesil Müslümanlar "Tabi'in" dışında başka bir isimle bilinmezlerdi. Bunun nedeni, bu iki nesilde din ve zühd ilgisinin Müslümanlar arasında yaygın olması ve bu nedenle dindarları ayırt etmek için belirli bir .unvana ihtiyaç duyulmamasıdır

Fakat dünyevi uğraşlar yaygınlaşınca - İbn Haldun'un dediği gibi - ve insanlar bu hayatın zevklerine meylettiklerinde, dine önem veren seçkinlerden bazılarını ayırt edecek bir özelliğe ihtiyaç duyuldu. Bu ihtiyaç, İslami mezhepler ortaya çıktığında ve her mezhebin takipçileri kendilerinin doğru yolda olduğunu ve aralarında ibadet edenler ve zahitler olduğunu iddia ettiğinde de yoğunlaştı. Bu terim burada ortaya çıktı ve yalnızca ibadete adanmış olanlar tarafından kullanıldı. .Hicri takvimin iki yüzüncü yılından önce popüler oldu

İbn Teymiyye, “Sûfîler ve Fukaha” adlı eserinde şöyle diyor: “‘Sûfî’ terimine gelince, ilk üç asırda pek iyi bilinmiyordu, fakat ondan sonra iyi biliniyordu. İmam İbn Hanbel (ö. 241), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 235) ve diğerleri gibi birden fazla imam ve şeyhin bunu kullandığı rivayet edilmiştir. İbn Hanbel’in, el-Hâris el-Muhasîbî’ye (ö. 242) bazı meseleleri sorup: ‘Ey Sûfî, bunlar hakkında ne diyorsun?’ dediği ”.rivayet edilmiştir

İbn Teymiyye’nin ifadesinden, tasavvuf isminin ilk defa kullanılmasından değil, yaygınlaşmasından söz edildiği .anlaşılmaktadır

Profesör Massignon, İslam Ansiklopedisi'ndeki "Tasavvuf" konusuyla ilgili makalesinde özetle şöyle diyor: "Sufi" tekil unvanı tarihte ikinci

yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı ve belirli bir zühd okulunu savunan simya ustası Cabir bin Hayyan el-Kufi'ye ve Ebu Haşim el-Kufi'ye (Sufi) verildi. "Tasavvuf" çoğul kelimesine gelince, bu kelime yaklaşık 199 H. yılında ortaya çıktı ve o zamanlar neredeyse Şii olan ve Kufe'de ortaya çıkan bir Sufizm okulunun takipçilerini ifade ediyordu ve Abdak el-Sufi bu okulun son imamıydı. Abdak 210 yılında .Bağdat'ta öldü

Massignon'un ifadesinden "Sufi" kelimesinin başlangıçta Kufe ile sınırlı olduğu sonucuna varıyoruz. Bu, kelimenin genellikle tasavvuf yolunu izleyen her Müslümanı ifade etmek için kullanılmaması gerçeğiyle destekleniyor. Üçüncü yüzyılın sonlarında Nişabur'da ortaya çıkan ve Irak ve Suriye'deki Sufilerden ayırt etmek için ."Melamiyye" olarak adlandırılan bir Sufi mezhebi için kullanılmadı

Sufi" isminin ilk olarak Kufe'de ortaya çıkması doğaldı - bu ismi ilk" kullanan Cabir bin Hayyan ya da Ebu Haşim el-Sufi olsun. Bunun nedeni, bilinen ilk İslami Sufizm okullarının Basra ve Kufe şehirlerinde ortaya çıkmış olmasıdır. Kufe, ilahi aşk meselesiyle ilgili olarak Kufilerin Sufizminde ortaya çıkan Maniheist kültürden etkilenmiş Arami kültürüne sahipti. Öte yandan Basra, Hint kültürüne sahipti ve .bu kültürün etkisi, pratik yönleriyle Sufizminde açıkça görülüyordu

Sufi" kelimesinin dilsel kökenine gelince, geçmişte ve günümüzde" görüşler çatışmıştır ve yazarlar mümkün olan her yaklaşımı benimsemişlerdir. Kelimenin "suf" veya "saf f" kökünden türediğini ve "yün", "saflık", "sıra", "suffah" (Medine'deki Peygamber Camii'nin tanımı), "suffah", "Sufa adlı bir adam", "başın arkası", bir çöl bitkisi olan "sofana" ve Yunanca "sophia" kelimesine atfedildiğini .belirtmişlerdir

Hicri 378 yılında vefat eden ve tasavvufun en eski Arapça kitabı olan “El-Lam”ın yazarı Ebu Nasr es-Serrac es-Tusi şöyle der: “Birisi, ‘Hadis âlimlerini hadise, fakihleri de fıkıh ilmine isnad ettin, peki neden Sufiler diyorsun da onları bir hale veya bir ilme isnad etmiyorsun ve zahitlere zühd, tevekkül edenlere tevekkülü, sabredenlere sabrı isnad ettiğin gibi onlara da bir hal isnad etmiyorsun?’ diye sorarsa, ona şöyle denilir: ‘Çünkü Sufiler bir bilgiyi diğerine tercih etmediler ve bir örüntü üzerinde bir hal ve makam düzeni izlemediler. Çünkü onlar bütün bilginin kaynağı ve geçmiş ve gelecek bütün övgüye değer hallerin ve güzel ahlakın merkezidirler. Onlar bir halden diğerine geçişte Allah ile beraberdirler ve artış çekerler. Gerçekte böyle

olduklarından, bir ismi diğerine tercih etmezler. Bu sebeple onlara bir hal isnad etmedim. “Onlara her zaman bir hâl izafe etseydim, hâllerin, ahlâkın, ilimlerin ve amellerin en yaygın olanını bulup onları o isimle çağırmazdım. Onları her zaman başka bir isimle çağırmam ve aralarında en yaygın olana göre her zaman bir hâli diğerine izafe etmem gerekirdi. Öyle olmadığı için onları elbiselerinin dış görünüşüne izafe ettim. Zira yün giymek peygamberlerin, salât ve selâm olsun, âdetiydi ve evliyaların ve seçilmişlerin nişanıydı ve bu konuda birçok rivayet ve haber vardır. “Böylece onları elbiselerinin dış görünüşüne eklediğinizde, bütün ilimleri, amelleri ve şerefli, övgüye değer ahlâkları ifade eden genel, kapsamlı bir isim oldu. Görmüyor musun ki, Cenab-ı Hak, İsa aleyhisselamın özel ashabından bir kısmını zikredip, onları giyimlerinin dış görünüşüne nispet etti, Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur: {Havariler dediler ki} [Maide: 112], onlar beyaz giyiniyorlardı, Allah da onları buna nispet etti ve kendilerinin vasıflandırıldığı bir nevi ilim, amel ve hale nispet etmedi. Aynı şekilde, benim kanaatime göre, sufiler -Allah en iyisini bilir- giyimlerinin dış görünüşüne nispet edildi ve kendilerinin vasıflandırıldığı bir nevi başka bir ilim ve hale nispet edilmedi; çünkü yün giymek peygamberlerin, salihlerin âdeti ve zühd ehlinin sembolü

. idi.”[7]

Sufiler -Serrac'ın görüşüne göre- sembol ve amblem olarak benimsedikleri yünlü elbise nedeniyle Sufi olarak adlandırıldılar. Fıkıh, hadis veya tefsir gibi bir bilimle veya hüzün, daralma veya gevşeme gibi bir hal ile ilişkili değillerdi. Bunun nedeni, ait oldukları belirli bir bilimin veya üzerinde bulundukları belirli bir halin olmamasıdır. Aksine, hallerde sürekli bir ilerleme içindedirler. Hiçbir halleri diğerinden daha layık değildir. Kendilerini o Sufi sloganına bağlamalarına gelince; Bunun nedeni, haber ve rivayetlerin de kanıtladığı gibi, peygamberlerin ve salih kişilerin her zaman alışkanlığı olmasıdır. İsa'nın (a.s.) ibadetten dolayı yün giydiği ve Peygamber'in (s.a.s.) bu dünyada riyadan ve zühdeten kaçınmak için yün giydiği rivayet edilmiştir. Hz. Ömer bin Hattab’ın Resûlullah için yazdığı mersiyede şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Sen yün giyer, eşeğe biner ve kavminin arkasında yolculuk ederdin.”[8.] Ebû Naim'in Hilye

adlı eserinde rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) suffe halkını teselli etti ve onların sadece yünden yapılmış abaları vardı.[9.] Ve haberlerden bu şekilde devam ediyoruz. 380 yılında vefat eden Ebu Bekir Muhammed bin İshak el-Kalabadhi, konuyu farklı bir açıdan ele :alıyor, ancak el-Sarraj ile aynı sonuca varıyor ve şöyle diyor

Bir grup, sufilere, sırlarının saflığı ve etkilerinin temizliği nedeniyle“ sufi denildiğini söylediler. Bişr ibn el-Haris (el-Hafi lakaplı, 227 H. yılında Bağdat'ta öldü) şöyle dedi: "Sufi, kalbi Allah için temiz olan kişidir." Bazıları, "Sufi, işleri Allah için temiz olan ve bu nedenle Yüce Allah'ın cömertliği onun için temiz olan kişidir." dediler. Bazıları, "Onlara Sufi denmesinin sebebi, Yüce Allah'ın huzurunda ilk safta olmaları, O'na olan özlemlerinin yükselmesi, kalplerini O'na çevirmeleri ve en içteki düşünceleriyle O'nun huzurunda durmaları." dediler. Bazıları, "Onlara Sufi denmesinin sebebi, özelliklerinin Resulullah (s.a.v.) zamanında yaşamış olan suffe ehline benzemesi." dediler. Bazıları, "Onlara Sufi denmesinin sebebi, yün giymeleri." dediler. Suffe ile olan ilişkilerine gelince ve yün, bu onların zahiri hallerini ifade eder. Onlar dünyayı terk eden, vatanlarını terk eden, kardeşlerini terk eden, diyarlarda dolaşan, ciğerlerini aç bırakan ve bedenlerini teşhir eden bir kavimdir. Bu dünyadan, terk edilmesi caiz olmayan şeyler, örneğin avret yerlerini örtmek ve açlıklarını gidermek dışında bir şey almadılar. Vatanlarından ayrıldıkları için onlara yabancı denildi. Sık sık seyahat ettikleri için onlara turist denildi. Ve giyim ve kuşamlarından dolayı onlara Sufi denildi, çünkü yumuşak ve güzel elbiseleri arzuları uğruna giymediler, aksine avret yerlerini örtmek için . giydiler. Kaba saç ve kalın yün seçtiler.[10]

El-Kalabadhi, "Sufi"nin saflığa, tasvire, sıraya ve yüne atfedildiğini söyledi, sonra son atfı seçti. Tasvire atıf ise dilden bir sapmadır; çünkü "Sufi" değil "saffi" olmalıdır. Suffe halkı, evlerinden kovulan ve Medine'deki Peygamber Mescidi'nin tasvirine sığınan yoksul bir göçmen grubuydu. Ebu Hureyre onları şöyle tarif etti: "Açlıktan dışarı çıkarlardı, öyle ki Bedeviler onları deli sanırdı. Elbiseleri yündendi ve bazıları terlerdi ve yağmur yağdığında koyun kokusu duyulurdu." Ayetinin onlar hakkında nazil olduğu söylendi: "Orada (yani Peygamber Mescidi'nde) temizlenmeyi seven adamlar var" (Tevbe:

108). Sufinin suffe ehline isnadının dilbilimsel açıdan geçersiz olmasının yanı sıra, bu isnadı başka bir açıdan haklı çıkaracak bir şey de göremiyoruz. Bu da, suffe ehlinin, henüz gerçek anlamda tasavvuf mevcut değilken ilk hicret edenler arasında yer almasıdır. Ancak bu durum, Hilye yazarının onlardan birçoğunun adını zikredip onları sufiler arasına dahil etmesine, Ebû Abdurrahman es-Selemî'nin onlar hakkında özel bir kitap yazmasına engel olmamıştır; bu kitabın aslı .kaybolmuştur

Safafete gelince, bu, Sufilik değil Safaviliktir. Ancak bazı Sufileri bu ilişkiye iten şeyin, Sufilik yolunun ruhu arındırmaya ve onu bedenin kirlerinden ve arzularından temizlemeye dayalı olması olduğu açıktır, .bu yüzden Sufilik ile safafet arasında bir benzetme yapmışlardır

Safa -yani Allah huzurundaki ilk safa- olan münasebet ise tasavvufî .değil, Safî'dir

Dolayısıyla El-Kalabadhi, bütün bu türetmelerden doğru türetmenin “suf”tan “Sufi” türetmesi olduğunu, diğer türetmelerin ise Sufinin zahiri veya gizli niteliklerine işaret ettiğini, ancak bunların dilde hiçbir .dayanağının bulunmadığını düşünmektedir

:yılında vefat eden Kuşeyri ise şöyle diyor 465

Bu ismin Arapça terimlerle hiçbir delili yoktur, ne benzetme ne de“ türetme. Daha belirgin görünen şey, bir lakap gibi olmasıdır. Yünden olduğunu ve bir kişinin yün giydiğinde -tıpkı birinin gömlek giydiğini söylediği gibi- sufi olduğunu söyleyenlere gelince, bu bir yorumdur. Ancak, insanlar yün giymekle sınırlandırılmamıştır. Ve her kim ki, Mescid-i Nebevî'nin tasvirine atfedildiğini söylerse, o zaman tasvire atıf, sufi tarzında gelmez. Ve her kim ki, temizlikten olduğunu söylerse, o zaman sufinin temizlikten türetmesi dilin gereklerinden uzaktır. Ve "sıradan" türetildiğini söyleyenlerin ifadesi, Yüce Allah ile olan ders açısından kalpleriyle ilk sırada yer alıyorlarmış gibidir. Dolayısıyla anlam doğrudur, ancak dil, sıraya bu atfı gerektirmez.”[11]

.

El-Kuşeyrî’nin ifadesinde en belirgin şey, “Ve daha da belirgin olanı, bir unvan gibi olmasıdır.” Yani, Sufi ismini bu mezhebe diğerlerinden ayırmak için verilen sabit bir isim veya bir unvan olarak değerlendiriyor, bu yüzden anlamını veya türetilmesini sormuyor.

Tasavvufa atıflarına gelince, El-Kuşeyrî bunu dilbilimsel olarak doğru - olduğu için tartışmıyor, ancak

Onun bu görüşü zayıf bir ifadedir; çünkü yün giyen tek grup Sufiler .değildi

Bahsettiğimizden daha az olası ve daha az önemli olan başka soylar da zikredilmiştir. Örneğin, Sufi isminin, Kabe'nin kadim bekçilerinden olan El-Gaut İbn Murr'a atfedildiği veya başın arkasında büyüyen saçlar olan "Sufa el-Kafâ"ya veya çölde yetişen ve Sufilerin kestiği bir .bitki olan "Sufanah"a atfedildiği iddiası gibi

El-Biruni (ö. 440), Sufi ismi ile Yunanca “Sophia” kelimesi arasında bir bağlantı olduğunu söyleyen tek Arap yazardı. Bu görüş, Sufi kelimesinin “çıplak bilge” anlamına gelen “Gymnosophist” kelimesinden geldiğini söyleyen Profesör Joseph von Hammer tarafından benimsendi. Bu, Yunanlıların tefekkür ve ibadet hayatlarıyla ünlü bazı antik Hint bilgelerine atıfta bulunmak için kullandıkları bir Yunanca kelimedir. Profesör von Hammer'ın, iki kelimenin telaffuzdaki .benzerliğinden başka bir kanıtı yoktur

Yukarıdakilerin hepsinden anlaşıldığı üzere "Sufi" ismi yünden türemiştir ve "Sufizm" kelimesi yün giymek veya Sufizm sembolünü benimsemek anlamına gelir. Bu, hem eski hem de modern araştırmacıların çoğunluğunun fikir birliğidir ve dil ve gelenek tarafından desteklenmektedir. Birinin yün giydiğini veya bir abaya giydiğini veya bir çul giydiğini veya saç giydiğini veya bir zırh giydiğini okuruz, bu da onun zühdden vazgeçtiği veya Sufizm yolunu .izlediği anlamına gelir

:B] Tasavvuf ve Sufi Tanımları]

Her çağdan Sufiler, ruhsal deneyimlerinin betimlemeye meydan okuyan ve ifadenin ötesinde konular olduğu konusunda hemfikirdir. Birçoğu sessizliği tercih etti, bu yüzden onlar için bir açıklama veya değişiklik sağlamaya çalışmadılar. Bunun yerine, algıladıkları, tanık oldukları veya kendilerine vahyedilen şeyleri, dilin yeterince ifade edemeyeceği veya kelimelere çeviremeyeceği "zevk" veya "duygu" .meseleleri olarak tanımladılar

Ancak bu, bazılarının Sufizm ve Sufi'nin tanımlarını oluşturmaya çalışmasını engellemedi; yani, Sufizm'i özel bir ruhsal olgu veya Sufi tarafından yaşanan bir hayat ve Sufi'yi bu hayatı yaşayan bir insan olarak tanımlamaya çalıştı. Bu tanımlar, "Sufizm" ve "Sufi" kelimelerinin sözlü tanımları değil, daha ziyade "Sufi hali"nin

içeriğinin ifadeleridir ve her Sufi'nin ruhsal hayatının bir bileşeni veya bu hayatın temel, temel bir özelliği olarak gördüğü şeye atıflardır. Bu nedenle, bu tanımlar son derece "kişiseldir." Bu nedenle, Sufi'lerin Sufizm tanımları farklıdır; çünkü her biri, diğer Sufi'lerin paylaşabileceği veya paylaşmayabileceği ruhsal hayatın bir yönünü ifade eder. Bu nedenle de, bu bölümde sunduğumuz birçok tanımdan, Sufizmin ayırt edici, niteliksel bir özelliği olarak kabul edebileceğimiz tek, genel bir anlam çıkarmak imkansızdır. Aksine, bunlar daha çok Sufilerin ruhlarının Tanrı ile bağlantı anlarında yansıdığı çeşitli aynalara benzer. Bu bağlantının hepsinde aynı şekilde veya aynı .şekilde gerçekleşmediği bilinmektedir

Tasavvufun altmış beş tanımını inceledikten sonra, hepsini kapsayacak ortak, genel bir anlam bulmayı umduk. Ancak, bu kesin anlama ulaşamadık. Tanımların büyük çoğunluğunun üzerinde hemfikir olduğu söylenebilecek yakın bir anlama ulaştık. Tasavvufun -temelinde ve özünde- “kayıp ve varoluş” olduğudur: kulun egosunun “kaybı” ve onun Tanrı’da veya Tanrı’da “varoluş”u, yani bireysel benliğin, niteliklerinin ve etkilerinin yok olması ve Tanrı’da kalması. Ya .da başka bir deyişle, “Tanrı’ya çekim”dir

Ancak, tasavvufun tüm tanımları manevi bir deneyim olarak tanımlanmamıştır. Bazıları bunu Tanrı'ya giden bir yol olarak tanımlar. İlk tür, vecit, çekim, aydınlanma, aşk, bilgi, yok olma, kalıcılık, ruhun saflığı ve benzeri gibi manevi yaşamın özündeki anlamları ifade eden kelimeleri içerir. Bu tür, Zü'n-Nun el-Mısri ile başlayarak üçüncü ve dördüncü yüzyılların tasavvuf tanımlarında yaygındır. Bu türe bağlı olarak, dünyada zühd, dünyadan nefret etme ve menfaatlerini terk etme, insanlarla ilişkiyi kesme, Allah'a güvenme, takva, güzel ahlak, saf kulluk, diğergamlık, fedakarlık, mertlik, teslimiyet ve şeriatın iç manasını bilerek dış görünüşüne bağlı kalma, iddiaları terk edip amellere noksan ve kusur gözüyle bakma, kâinata bakmaktan şaşmama, şartların doğruluğu gibi tasavvuf ahlaklarından bir kısmına .işaret eden bir takım tanımlar vardır

Tasavvufu Hakk’a giden bir yol olarak tanımlayan ikinci tür ise, tasavvufun pratik hayatının bir göstergesi olup, tasavvufun çeşitli ibadet, mücadele ve manevi egzersizler anlamında yapması .gerekenleri ortaya koymaktadır

Hicri ikinci asrın sonuna kadar, yani hicri 200 yılında vefat eden Ma'ruf el-Kerhi'den önce tasavvufun bir tanımına rastlamıyoruz. Bu çağdan

önceki zühd dönemine gelince, âlimleri dünya ve zühd, nefis ve onunla mücadele, günahlar ve onlardan kaçınmanın gerekliliği, ahiret, zevkler ve azaplar ve tasavvufun pratik tarafıyla ilgili diğer meseleler hakkında genişçe konuşmuşlardır. Bu çağın âlimlerinin tasavvufi hayata dair duruşlarını ifade eden ifadelerinden birkaç örnek verelim, .her ne kadar hepsi gerçek anlamda tasavvufun tanımı olmasa da

Hasan-ı Basri'ye (ö. 110 H.) "Fıkıhçılar şöyle derler" diye soruldu. O - 1 da şöyle cevap verdi: "Hiç bir fıkıhçı gördün mü? Fıkıhçı, bu dünyada zühd sahibi, dinî işlerinde anlayışlı ve Yüce ve Ulu Rabbine ibadette ısrarcı olan kişidir." (Tabakat-ı Şa'rani, c. 1, s. 26). Bu, Hasan-ı Basri'nin görüşüne göre gerçek fıkıhçının -veya başka bir deyişle, Sufi fıkıhçının- tanımıdır. Gerçek fıkıhçı, İslam fıkhında bilgi sahibi olan değil, bu dünyada zühd, ibadette sebat, dinî meselelerde anlayış ve ibadetlerin manevi sonuçlarının farkında olmayı içeren Şeriat .öğretilerine göre yaşayan kişidir

Dâvûd et-Tâî (ö. 165 H.), kendisine nasihatte bulunmasını isteyen -2 bir adama vasiyetinde şöyle der: “Dünyadan uzak dur, orucunu ölümle boz, insanlardan da yırtıcı bir hayvandan kaçar gibi kaç” .((Kuşeyrî Risâlesi, s. 12

Fudayl bin İyaz (ö. 187) şöyle demiştir: “Eğer bütün dünya bana - 3 sunulsa da, ondan sorumlu tutulmasam, sizden biriniz, yanından geçtiği bir leşin, elbisesine bulaşmasından korktuğu gibi ben de (ondan nefret ederim.” (Kuşeyri, s. 9

Bu ve benzeri sözler, bu zahitlerin tasavvuf anlayışının, dünyaya ve dünyaya karşı zühde ve onu hor görme ve ibadete tam bir bağlılık .olduğunu göstermektedir

Üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda sufiler, bakışlarını iç dünyalarına çevirip manevi hayatlarının her dakikasını, kalplerine gelen bütün düşünceleri, hissettikleri bütün duygu ve zevkleri kayda geçirmeye .başladıklarında, tasavvufun kesin ve açık tanımlarını ortaya koydular

Bu tanımlar, tasavvufun gelişimine ve genel akışına giren çeşitli kültürel eğilimlere (İslami ve İslami olmayan) göre değişmiş ve evrimleşmiştir. Daha sonra açıklanacağı gibi, bu kültürlerin etkisini "Tasavvuf okullarının" ortaya çıktığı çeşitli ortamlarda gözlemledik. Bu fark, bu okulların adamlarının tarif ettiği tasavvuf tanımlarında .açıkça görülmektedir

MS 200 ile 400 yılları arasında yaşamış ve Pers, Irak, Levant ve Mısır'dan gelen yirmi dört Sufi tarafından formüle edilen altmıştan

fazla Sufi tanımını topladık. Bu tarihten sonra herhangi bir Sufiden tanım seçmedik çünkü bu erken dönem bilginlerinin bahsettiklerine ek olarak yeni bir şey sunmuyorlar. Bu tanımların kaynakları Kuşayriyye Risalesi, el-Hucviri'nin Keşfü'l-Mahcub'u (Profesör Nicholson tarafından çevrilmiştir), Farid al-Din al-Attar'ın Tezkiretü'l-Evliya'sı ve Abdurrahman Cami'nin Nafhatü'l-Üns'üdür. Profesör Nicholson'ın "Tasavvufun Kökeni ve Gelişimi Üzerine Tarihsel Bir Bakış Açısı" başlıklı makalesinde yaptığı tanımlardan bir kısmını alıntıladık ve bu tanımı 1946'da Kahire'de yayınlanan İslam Tasavvufunun Sanatı ve Tarihi adlı kitabımızda Arapçaya çevirdik. Ancak, Nicholson tarafından belirtilmeyen başka tanımlar da ekledik ve her tanımın ardındaki temel fikri göstermek için bu tanımların çoğunun anlamını açıkladık. Gerçek şu ki, tasavvufun herhangi bir tanımı, tasavvufun, teorilerinin ve olgularının ve tasavvufçuların yaşamları ve ahlakının kapsamlı bir şekilde incelenmesinin ışığı altında olmadan açıkça anlaşılamaz. Bu nedenle, okuyucuyu bu kitabın aşağıdaki bölümlerinde bu konuda bahsettiğimiz, tasavvuf yaşamının merkezinde yer alan ve tasavvuf biyografileriyle ilgili tarihsel ayrıntılardan mümkün olduğunca uzak .olan konulara yönlendiriyoruz

Bazı okuyucuların tahmin edebileceği gibi, alıntıladığımız tanımları herhangi bir temele göre sınıflandırmaya çalışmadık. Bunlar, bilimsel veya felsefi önermelerin değil, devletlerin insanları tarafından verildiği için böyle bir sınıflandırmaya tabi değildir. Tek bir Sufi, aralarında herhangi bir bağlantı veya ortaklık olmaksızın, Cüneyd, Nuri ve Şibli'de olduğu gibi, birden fazla Sufizm tanımına sahip olabilir. Bunun nedeni, Sufinin kendi zamanının bir ürünü olması ve her seferinde o zamanın durumunda baskın olan şeye göre konuşmasıdır. Evet, Zünnûn el-Mısrî'nin Sufizmi'nin baskın yönünün bilgi tartışması olduğu söylenebilir.[12] Ebu Yezid el-Bistami'nin tasavvufunda, yokluktan bahsedilir; Rabi'atü'l-Adeviyye'nin tasavvufunda, aşktan bahsedilir; Şakik el-Belhi'nin tasavvufunda, güvenden bahsedilir; ve el-Cüneyd'in tasavvufunda, tevhidden bahsedilir. Ancak bu, bunların her birinin tasavvufunun bilgi, yokluk, aşk, güven veya tevhidle sınırlı olduğu anlamına gelmez. Dahası, tanımlar arasında kısmi veya tam örtüşme vardır ve bunlardan bazıları, diğerlerinin anlamlarını farklı ifadelerle tekrarlar, bu da onları bilimsel sınıflandırmaya tabi tutmayı .zor bir konu haline getirir

Bütün bunlardan sonra, şu soru sorulabilir: Eğer bunlar sadece bireysel kişisel durumları ifade ediyorsa ve hiçbiri tasavvufun bir bütün olarak gerçekliğini ifade etmeye veya özünü açıklamaya yetmiyorsa, bu tanımların değeri nedir? Bunun cevabı, değerlerinin ayrı ayrı değil, birleşik anlamlarında yatmasıdır; eğer genel olarak İslam tasavvufunu arıyorsak, falan veya falan kişinin tasavvufunu değil. Aksine, hepsi aracılığıyla, o tasavvufun kişiliği ortaya çıkarılır ve ayırt edici nitelikleri vurgulanır. Bunlar, İslam tasavvufçularının manevi hayatlarına baktıkları farklı açılar veya binanın oluşturulduğu .bireysel yapı taşları gibidir

* * *

Tasavvuf ve Sufilerin kronolojik olarak düzenlenmiş tanımları

:Hicri 200 yılında vefat eden Ma'ruf el-Kerhi

Tasavvuf, hakikate sarılmak ve insanların elinde olandan ümit“ .1 kesmektir.” (Kuşeyrî, s. 127) Hakikatler, şeriatlerin zıddıdır. Burada kastedilen, şeriatın zahiri zâhirine bakmadan sadece bâtınî mânâsını benimsemek değil, bilakis şeriatın zâhirini (hakikatini) de, onun zâhirî zâhirine uymakla mükellefiyet göstermektir. İnsanların elinde olandan ümit kesmekten maksat, insanların sahip olduğu dünyevî zevkler hususunda zühddür. Ma’ruf el-Kerhi’ye göre tasavvufun iki yönü vardır: Bu dünyada zühd ve dinin hakikatini tefekkür etmek ve .yükümlülüklerinin zahirî zâhirine razı olmamak

:(Ebu Süleyman el-Darani (215 öldü

Tasavvuf; sûfînin, yalnız Hakk’ın bildiği amelleri yapması ve daima“ -2 Hakk’la beraber, yalnız Onun bildiği bir hâlde bulunmasıdır.” ((Tezkiretü’l-Evliya, c. 1, s. 223

Yani tasavvuf, irade ve benlik bilincinin terk edilmesidir; bu, kulun Allah'tan başka bir fail görmediği yokluk halidir. İkincisi, tasavvuf, Allah ile irtibat halindeyken, sadece Allah tarafından bilinen bir .haldedir ve bu da yokluktur

:(Bişr ibn el-Harith el-Hafi (227'de öldü

Sûfî, kalbi Allah için temiz olan kimsedir.” (Tezkiretü’l-Evliya, c. 1,“ -3 (s. 112

Kalbin saflığı, şehvetlerden, arzulardan ve Allah'tan uzaklaştıran her şeyden uzak olmak demektir. Bu, Sufi'nin kötü niteliklerini yok ettiğini .ve övgüye değer olanlarla devam ettiğini gösterir

:(Zünnûn el-Mısrî (ö. 245

Sufi konuştuğunda sözü hakikatleri söyler, sustuğu zaman“ -4
(uzuvları bağları kopardığını söyler.” (Keşfu’l-Mahcub, el-Hacviri, s. 36

Yani, Sufi iki haldedir: ya konuşur ya da susar. Konuşursa, yalnızca hakkı konuşur; yani, batın ehlinin dili olan hak diliyle konuşur. Susarsa, uzuvları konuşur ve bu, onun bu dünyayla bağlarını kopardığını gösterir. Her iki halde de Tanrı ile meşguldür: Konuşurken
.ve sustuğunda

:Feriduddin el-Attar bu hadisi şöyle anlatır

Sufi, konuştuğunda sözleri gerçek hali olan kişidir. O, o şey“ - 5 olmadıkça hiçbir şey söylemez. Konuşmaktan kaçınırsa, eylemleri halini ifade eder ve (dünya) bağlarından koptuğunu söyler.” (Tedhkirat
(al-Awliya, 1. cilt, s. 126

Demek istediği şu ki, sufi, sözleri hâline uyan, dış görünüşleri iç
.hâllerini yansıtan kişidir

Yine şöyle buyurmuştur: “Tasavvuf ehli, Allah’ı her şeye tercih - 6 eden, Allah da onları her şeye tercih eden bir topluluktur.” (Kuşeyri, s.
(127

Sufinin her şeyden önce Tanrı'yı tercih etmesi, Tanrı'ya ait olanı kendine ait olandan üstün tutması, Tanrı'yı sevmesi ve O'na itaat etmesidir. Bu şekilde Sufi, ifadenin ikinci yarısında belirtilen velayet
.derecesine ulaşır

:(Ebu Turab el-Nahşabi (245 öldü

Sufi hiçbir şeyden rahatsız olmaz ve her şey onun sayesinde“ - 7
(temizdir.” (Kuşeyrî, s. 127

Yani gerçek Sufi bu hayatta hiçbir şeyden rahatsız olmaz, çünkü Tanrı'nın iradesi ve kaderinden memnundur. Kalbi, başkalarının hayat dinginliğini gölgeleyen endişelerden ve kaygılardan arınmıştır. "Ve her şey onunla arınır" sözüne gelince, her şeyin -onun görüşüne göre-
.bulanıklıktan arınmış göründüğü anlamına gelir

:(Sari el-Saqti (ö. 257

Tasavvuf, üç mananın adıdır: Takvasının nuruyla ilminin nurunu“ -8 söndürmeyen, Kitap ve Sünnetin zahirine aykırı bir ilmin gizli manasını söylemeyen, Allah’ın haramlarının perdelerini delecek
.(mucizelere yol açmayan” (Kuşeyri, s. 10

Birinci anlam, Sufinin bilgisinin dindarlığını bozmaması gerektiğidir, öyle ki "hakikat" Şeriat'ın dış anlamını ihmal etmeye yol açmamalıdır. Kendini Sufi ilan eden bazı kişiler, bilgi makamına ulaşanın artık

yükümlülüklerle bağlı olmadığını ileri sürmüşlerdir ve Sari el-Saqti buna karşı uyarmaktadır. İkinci anlam, birincisine benzerdir, yani ezoterik bilgi, Şeriat'ın dış anlamı tarafından desteklenmediği sürece değersizdir. Üçüncü anlam, Sufinin mucizelere o kadar aldanmamasıdır ki, onlara güvenir ve günah işlemekten kaçınarak .yanılmaz olduğuna inanır

:(Ebu Hafs el-Haddad (265 öldü

Tasavvuf, bütünüyle edeptir. Her zamanın bir edep, her durumun“ - 9 bir edep, her durumun bir edep'i vardır. Zamanın edeplerine uyan kişi, adamlık mertebesine ulaşır. Edepleri ihmal eden kişi, yakın zannettiği yerden uzaklaşır, kabul edildiğini zannettiği yerden reddedilir.” ((Keşfu'l-Mahcub, s. 42

Yani, tasavvuf -bütünüyle- bir davranış sistemidir ve içindeki her şeyin görevleri vardır. Bu davranış, mürit onun faydalarını elde etmediği ve niteliklerine sahip olmadığı sürece değersizdir. Ebu el-Hüseyin el-Nuri'nin "Tasavvuf ne ritüellerdir ne de bilimlerdir, daha ziyade ahlaktır" derken kastettiği şey budur, yani ruhta bir etki bırakan ve .eylemlerini motive eden ahlak

:(Sehl ibn Abdullah el-Tustari (283'te öldü

Kanını boşa, malını helal sayan sûfî” (Kuşeyrî, s. 127). Yani“ - 10 tasavvuf, saf bir fedakârlık ve kişinin kendisini ve malını Allah yolunda feda etmesidir. Bu, tasavvufî anlamda bir yiğitliktir. 11 - Yine şöyle buyurmuştur: “Sûfî, bulanıklıktan arınmış, düşünceyle dolu, insanlardan uzak, Allah'a yönelmiş, altınla çamurun kendisi için eşit .(olduğu kimsedir” (Tezkire, 1. cilt, s. 264

Sufi, ruhunu insanlığın bulanıklıklarından arındıran ve böylece maddi köleliğin zincirlerinden kurtulan kişidir. Zihnini ve kalbini Tanrı ile meşgul eden, insanlarla bağlarını kesen ve bu hayatın maddi .değerlerinden vazgeçen kişidir

Tasavvuf, yiyecek ve benzeri fiziksel zevklerden mahrum kalmak ve Tanrı'ya, vaat ettiği yargı ve O'na mutlak teslimiyet güvencesiyle güvenmektir. Kalp, Sufi'yi insanlara yakınlaştırıp Rabbinden uzaklaştırıyorsa, insanlarla uğraşmakla meşgul olmamalıdır. Bu, insanlardan tamamen kaçmak ve manastır hayatı yaşamak anlamına .gelmez, çünkü bu anlam İslam Tasavvufunda yoktur

:(Samnun el-Muhib (ö. 297

Semnun'a tasavvuf soruldu, o da şöyle dedi: "Hiçbir şeye sahip - 13 olmaman ve hiçbir şeyin sana sahip olmaması" (Kuşeyrî, s. 127). Yani

tasavvuf, kendin için maddi veya manevi hiçbir şey talep etmemen ve bu hayatta maddi veya manevi hiçbir şeye köle olmamandır. Aksine, .gerçek kulluk yalnızca Allah'adır

:(Amr ibn Osman el-Mekki (291'de öldü

Amr bin Osman el-Mekkî'ye tasavvuf hakkında soru sorulduğunda - 14 şöyle buyurdu: "Kulun her zaman, o an kendisine en uygun olan şeyle (meşgul olması." (Kuşeyrî, s. 127

Sufiler, "Sufi, zamanının bir ürünüdür." derler. Bir Sufi'nin zamanı, her koşulda Tanrı ile birlikte olduğu andır. Gerçek Sufi, Tanrı ile birlikte olduğu zaman boyunca dışsal kaygılarla dikkati dağılmayan, yani .kalbinin her zaman yalnızca Tanrı ile meşgul olduğu kişidir

:(Ebu el-Hasan el-Nuri (295 öldü

(Sufi ne sahip olur, ne de malik olur.” (Hucvirî, s. 37“ - 15

Bu tanımı Kuşeyri, 13. sayıda zikrettiğimiz Semnun el-Muhib'den .rivayet etmiştir

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf ehli, nefisleri temizlenmiş ve - 16 (Allah katında en üst safta bulunan kimselerdir.” (Hüceyri, s. 37

.Bu anlam daha önce 3, 7 ve 11 numaralı tanımlarda açıklanmıştı

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, bütün serveti nefse bırakmaktır.” - 17 ((Hucvirî, s. 36-37

Tasavvuf, güzel benliğin, onun niteliklerinin, arzularının ve şehvetlerinin yok edilmesidir. Burada kastedilen benlik, hayvansal ruhtur. Sufi bu anlamda kendini yok ederse, Rabbine olan sevgisiyle .kalır

Yine buyurmuştur ki: “Sufinin ahlâkı, yoklukta sükûnet, varlıkta - 18 (fedakârlıktır.” (Kuşeyrî, s. 127

Yani sufi, dünya nimetlerinden bir şey kaybetse bile Allah'ın takdirine razı olan, kendisine nasip ettiği şeye razı olan, bir şey bulduğunda .onu başka bir şeye tercih eden kimsedir

Ayrıca şöyle buyurdu: “Sufiler, kalpleri insanlığın - 19 bulanıklıklarından ve nefsin sıkıntılarından temizlenmiş, arzularından kurtulmuş, Hakk’ta birinci safta ve en yüksek derecede yer almış bir topluluktur. Hakk’tan başka her şeyi terk ederlerse, ne sahip olurlar ne (de sahiplenilirler.” (Tezkire

Bütün bu anlamlar daha önce başka tasavvufî tanımlarda da .zikredilmişti

Ayrıca şöyle demiştir: "Sufi, hiçbir şeye bağlı olmayan ve hiçbir - 20 şeye bağlı olmayan kişidir" (Et-Tezkire). Bu tanım, El-Nuri'nin kendi 15 .numaralı tanımına benzerdir

O da şöyle dedi: “Tasavvuf ne bir şekildir ne de bir ilimdir, fakat - 21 bir ahlâkî karakterdir. Eğer bir şekil olsaydı, mücadele ile elde edilirdi ve eğer bir ilim olsaydı, eğitim ile elde edilirdi. Fakat bu, Allah’ın .(ahlâkî karakterinin kazanılmasıdır” (Tezkire

Yani tasavvuf, ne mücadele ile kazanılabilecek bir âdet ve gelenekler bütünü, ne de öğretilerek öğrenilebilecek bir ilimdir. Bilakis, her şeyden önce ruha nakşedilmiş ve tasavvufun bütün hareketlerini ve .kalbine gelen bütün düşüncelerini kontrol eden bir özelliktir

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, hürriyet ve vermektir, masraf ve - 22 (cömertliği terk etmektir.” (Tezkire

Yani arzuların köleliğinden kurtulmak, kendini Allah'a ve insanlara hizmet yolunda feda etmektir. Bunun da yapmacıklık değil, doğal bir .şey olması gerekir. Çünkü yapmacıklık ikiyüzlülüktür

Bu tanım, el-Hâcvirî’nin Keşfü’l-Mahcub adlı eserinin 43. s.’inde .benzer bir ifadeyle nakledilmiştir

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, nefsin payını tamamen terk edip, - 23 (hakkın kendi payına düşmesidir.” (Tezkire

.Tanım No. 17'de belirtilen anlamı taşımaktadır

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, dünyadan nefret etmek ve Allah’ı - 24 (sevmektir.” (Tezkire

:(Ebu'l-Kasım el-Cüneyd (297'de öldü

Tasavvuf, kulun üzerinde sabit olduğu bir meziyettir.” (Hucvirî, s.“ - 25 (36

Yani, tasavvuf, daha önce bahsettiğimiz gibi, çabalama veya öğrenme yoluyla edinilen bir şey değil, Tanrı'nın kulu yerleştirdiği bir durumdur. Tasavvufun en belirgin tezahürü, Tanrı'nın kula bahşettiği bir hediye .olan "şahitlik"tir ve bundan hiçbir kazanç elde edilemez

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, Hakkın seni öldürmesi ve onunla - 26 diriltmesi demektir.” (Kuşeyrî, s. 126) Yani nefsin ve sıfatlarının yok olması ve Allah ile birlikte kalmandır. 27 - Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, hiçbir rabıta olmaksızın Allah Teala ile birlikte olmandır.” (Kuşeyrî, s. 127) Yani seni mahlukata bağlayan hiçbir rabıta olmaksızın, Allah ile birlikte ve sadece Allah için olmandır ki bu, daha .önce geçen bir anlamdır

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, kendisinde uzlaşma bulunmayan - 28
(bir kuvvettir.” (Kuşeyrî, s. 1279

Yani tasavvuf, zorla alınan, yani sahibine kendini dayatan ve bunda .onun hiçbir tercih hakkı olmayan bir haldir

Yine şöyle buyurmuştur: “Tasavvuf ehli bir ev halkıdır, onlardan - 29
(başka kimse onlara dahil değildir.” (Kuşeyrî, s. 127

Yani, Sufiler başka hiçbir yerde bulunmayan benzersiz özelliklerle birleşmiş bir halktır. Tek bir dil konuşurlar ve başka hiç kimsenin paylaşmadığı tek bir durumla ilgilenirler. İnançlarına yabancı biri .onların dilini anlayamaz veya zevklerini takdir edemez

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, toplanmakla zikir, dinlemekle - 30
(vecd, uymakla ameldir.” (Kuşeyrî, s. 127

Yani tasavvufun en önemli esasları üçtür: Allah'ı O'na yönelerek zikretmek veya toplu halde zikir halkaları halinde Allah'ı zikretmek; ama birinci anlam daha güzeldir, ikinci anlam: vecit haline ulaşmak, .üçüncü anlam: şeriatın emirlerine harfiyen uymaktır

Yine şöyle buyurmuştur: “Sûfî, üzerine çirkinliklerin atıldığı, - 31 ancak kendisinden güzel şeylerin çıktığı toprak gibidir.” (Kuşeyrî, s. (127

Yani sûfî, zahirî ve batınî hayatında hayır ve şer, itaat ve isyanın bütün saikleriyle karşı karşıya gelir, ama ondan sadece hayır ve itaat olan .şeyler çıkar

Yine şöyle buyurmuştur: “Sûfî, salihlerin ve kötülerin çiğnediği - 32 toprak gibidir; bulut gibidir, her şeyi gölgelendirir ve yağmur gibi her (şeyi sular.” (Kuşeyrî, s. 127

Tasavvuftaki hoşgörü ve fedakarlık ilkesine atıfta bulunur. Sufi, insanlara karşı muamelesinde din, ırk veya renk temelinde ayrımcılık .yapmaz

O da şöyle dedi: “Tasavvuf, Allah’ın seni temizlik için seçmesidir. - 33
(Allah’tan başka her şeyden seçilen kimse tasavvuftur.” (Tezkire

.Bu anlam daha önce açıklanmıştı

Tasavvuf hakkında kendisine soru sorulduğunda da şöyle - 34 buyurmuştur: “Tasavvufun dış görünüşüne yapış, hakikatini sorma, (yoksa onu bozarsın.” (Tezkire

Yani sufi, içinde bulunduğu hâlin hakikatini açıklamaya, açıklamaya, haklı çıkarmaya, araştırmaya kalkışmamalıdır; aksi takdirde bu durum .onu enkarnasyon, birleşme vb. gibi yanlış teoriler üretmeye götürür

Yine buyurmuştur ki: “Sufiler Allah için ayaktadırlar ve onları - 35 (O’ndan başkası bilemez.” (Tezkire

Onlar Allah'a tabidirler, yani O'na bağımlıdırlar. O'nun hükümleri onlar için geçerlidir, ancak onların hükümleri yoktur. Onlar kendileri .hakkında bunu bilmezler, ancak Allah bilir

Yine şöyle buyurmuştur: “Tasavvuf, gönüllerin tasavvufudur ki, - 36 gönüller zaaflarına dönmez, tabiat ahlakından ayrılmaz, insanlık vasıflarını söndürmez, bencillik iddiasında bulunup maneviyat vasıflarıyla yarışmaz, hakikat ilimlerine sarılır, hayır için çalışır, bütün ümmete nasihat eder, hakkı gözetmede samimiyetle hareket eder ve (Peygamber’e (s.a.v.) tabi olur.” (Tezkire

Yani tasavvuf, uzuvların değil, kalbin bir eylemidir. Patchwork giysiler giymek ve seccadeler üzerinde oturmak değildir. Nefse karşı gelmek ve içindeki kınanacak insani nitelikleri söndürmek ve onun herhangi bir eylemini veya halini talep etmekten kaçınmaktır. “Manevi niteliklerle mücadele”, Allah Resulü'nü sıkı bir şekilde takip ederken, iyi manevi nitelikler edinmek ve dini bilginin iç anlamlarına sarılmak .için ciddi ve zorlu bir çalışma anlamına gelir

Eş-Şarânî bu ifadeyi, lafızlarda ufak bir değişiklikle, 331 yılında ölen Abdullah İbnu Hafif ed-Zebi'den rivayet etmektedir. (eş-Şarânî'nin .(El-Tabakât'ı, c. 1, s. 103

Yine şöyle buyurmuştur: “Bir sufinin dış görünüşüne önem - 37 (verdiğini görürsen, bil ki onun iç dünyası haraptır.” (Kuşeyrî, s. 127

Sufinin en büyük düşmanı riyakârlık ve şöhret ve gösteriş hırsıyla dış görünüşe düşkünlüktür. Bu, iç varlığının gerçek dindarlıktan uzak .olduğunun delilidir

:(Ebu Muhammed Ruveym (303'te öldü

Ruveym’e tasavvuf hakkında soru sorulduğunda, “Ruhun, - 38 Allah’ın dilediği her şeyde O’na teslim olmasıdır” cevabını vermiştir .((Kuşeyrî, s. 127

.Yani Allah'ın iradesine tam teslimiyet ve hiçbir itirazın olmaması

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf üç haslet üzerine bina edilmiştir: - 39 Fakirliğe ve muhtaçlığa sarılmak, verme ve fedakarlığı (gerçekleştirmek, ifşa ve seçmeden kaçınmak.” (Kuşeyrî, s. 127

Yoksulluk ile sefalet arasındaki fark, yoksulluğun yoksulun hali, başkalarının sahip olduğu şeylerden yoksun olduğu bir hal olmasıdır. Sefalet, yoksulun Rabbine olan ihtiyacını ve O'na olan bağımlılığını

hissettiği haldir. Ruwaim, tasavvufun üç temel direği olduğunu anlatır: Birincisi, maddi ve manevi yoksulluk; İkincisi, Allah ve insanlar uğruna fedakarlık; Üçüncüsü, her şeyi Allah'a emanet etmek. "Müdahale ve tercihten kaçınmanın" anlamı, ilahi iradenin önünde .durmamak ve tercihi insana atfetmemektir

:(Ebu Hamza el-Bağdadi (el-Cüneyd'den önce vefat etmiştir

Gerçek bir sufinin alameti, zengin olduktan sonra fakir olması,“ - 40 şereflendirildikten sonra zelil olması ve meşhur olduktan sonra gizlenmesidir. Sahte bir sufinin alameti, fakir olduktan sonra zengin olması, zelil olduktan sonra şereflendirilmesi ve gizlendikten sonra (meşhur olmasıdır.” (Kuşeyrî, s. 127

Gerçek sufi, servetini, itibarını ve şöhretini reddeden kişidir; sahte sufi ise tasavvufu, servet toplamak ve şöhret sahibi olmak için bir .bahane olarak kullanan kişidir

:(Ali ibn Sehl el-İsfahani (H. 307'de öldü

Tasavvuf, O’nun altındaki her şeyi reddetmek ve O’ndan gayrı“ - 41 her şeyi terk etmektir.” (Nefhatu’l-Üns, s. 116), yani Allah’tan başka .her şeyle bağını koparmaktır

:(El-Hüseyin ibn Mansur el-Hallac (309'da öldü

Kendisine sufi hakkında soru soruldu, şöyle dedi: “O, özlerden - 42 biridir. Onu kimse kabul etmez, o da kimseyi kabul etmez.” (Kuşeyrî, (s. 127

Yani, o bir münzevi hayatı yaşayan kişidir. İnsanlar ondan hoşlanmazlar çünkü onun sözlerini ve hareketlerini onaylamazlar ve o da kimseyi sevmez çünkü onların kendi hayatlarını onaylamaz. Bu, Hallac'ın kendisi için de geçerliydi çünkü çağdaşlarının çoğu -hatta .Sufiler bile- onu reddediyor ve onun arkadaşlığından nefret ediyordu

:(Ebu Muhammed el-Jariri (311'de öldü

Tasavvuf, her güzel haslete girmek ve her dünyevi hasleti terk“ - 43 (etmektir.” (Kuşeyrî, s. 116

Yani tasavvuf, dinî ve ahlâkî kemal sıfatlarıyla vasıflandırılmıştır; yani tasavvuf, salt bir resim veya tasvir olmaktan çıkıp ruhun içkin bir .özelliği haline gelmiştir

:(Ebu Bekir el-Kattani (322'de öldü

Tasavvuf bir ahlâktır, dolayısıyla ahlâkta senden üstün olan,“ - 44 (temizlikte de senden üstündür.” (Kuşeyrî, s. 127

.Bu anlam el-Cerîrî’nin daha önceki tanımına yakındır

:(Ebu Amr el-Dimashqi (320 öldü

Tasavvuf, kâinata kusurlu gözle bakmak, daha doğrusu her“ - 45 kusurlu şeye gözlerini kapatıp, her türlü kusurdan münezzeh olan (Zât’ı müşahede etmektir.” (Nefhatu’l-Üns, s. 175

Yani tasavvuf, kemali yalnızca Allah'ta görmektir; kâinattaki noksanlık ise, netice olması bakımındandır ve netice, sebebinin kemaline .ulaşmaz

:(Ebu Ali el-Rudhbari (322'de öldü

Tasavvuf, sevgilinin kapısında durup, o kapıdan kovulmuş olsa“ - 46 bile durmaktır.” (Kuşeyrî, s. 127) Yani kabul edilmeme emareleri olsa .bile Allah aşkına sarılmaktır

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, uzaklığın bulanıklığından sonraki - 47 (yakınlık keyfiyetidir.” (Kuşeyrî, s. 127

:(Abdullah ibn Muhammed el-Murta'ish (328'de öldü

Bu -yani tasavvuf- çok ciddi bir öğretidir. Onu hiçbir şeyle“ - 48 (karıştırmayın.” (Hucvirî, s. 43

.Gerçek tasavvuf ile sahte tasavvufu birbirinden ayırın

Yine şöyle buyurmuştur: “Sûfî, ruhu her türlü beladan - 49 (temizlenmiş, her türlü nimetten uzak olan kimsedir.” (Tezkire

Yani sufi, başına gelen musibet veya hediyeye aldırmayan kişidir. .Çünkü bunların hepsi Allah'tandır

:(Ebu Bekir el-Şabli (334'te öldü

Tasavvuf şirktir. Çünkü kalbi, başkasını görmekten korur.”“ - 50 ((Hucvirî, s. 38

Tevhid" halinde, Sufinin kalbi yalnızca Hakikati görür. Tasavvuf, kalbi" Tanrı'dan başka hiçbir şeyi görmekten korur, ancak tanıklık etmek O'ndan başka hiçbir şeyin olmadığını ortaya koyar. El-Şibli bu konuma "çoktanrıcılık" adını verdi, çünkü bu, dünyanın Tanrı'nın yanında var olduğunu varsayar. Bu, sıradan Tasavvufun dili değil, eksantrik bir .dildir

O da şöyle buyurmuştur: “Sufi, yaratılıştan kopmuştur ama - 51 Hakikat’e bağlıdır, tıpkı Yüce Allah’ın şöyle buyurduğu gibi: {Ve seni Kendim için yarattım.} [Taha: 41]: Onu her şeyden kopardı, sonra .(şöyle buyurdu: {Beni asla göremezsin.} [A’raf: 143] (Kuşeyri, s. 127

Sufi, hayatını Tanrı'da yaşayan, bağlılık ve kopukluk halinde olan kişidir. Bu, el-Şibli'nin kendisi için de geçerliydi. Bu, Tanrı'nın Sufi'yi seçmesinin anlamıdır, tıpkı Musa'yı, barış onun üzerine olsun, seçtiği

gibi. Tanrı onu Kendisi için seçti ve diğerleriyle bağlarını kopardı. Sonra ona, "Beni görmeyeceksin" dedi, yani Beni gözlerinle .görmeyeceksin, ama kalbinle göreceksin

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, endişesiz bir şekilde Allah’ın - 52 huzurunda oturmak demektir.” (Kuşeyrî, s. 127) Yani kulun, bu dünyanın endişe ve kaygılarından uzak, gönlünde Allah’ın huzurunda .oturması demektir. İşte bu, dünyadaki en büyük mutluluktur

Yine buyuruyor ki: “Sufiler Allah’ın kucağındaki çocuklardır.” - 53 (Kuşeyrî, s. 127), yani onlar Allah’ın kucağındaki çocuklar gibidirler, hiçbir güç ve kuvvete sahip değillerdir ve Allah onları dilediği gibi .yönlendirir

Ayrıca şöyle yazmıştır: “Tasavvuf Yakıcı Bir Bakıştır” (Kuşeyrî, s. - 54 .(127

Eş-Şabli için tasavvufun özü, sufinin hakikat ışığının kalbine tecelli .etmesiyle adeta şoke olduğu aydınlanma anıdır

Yine şöyle buyurmuştur: “Tasavvuf, kâinatı görmekten - 55 (masumiyettir.” (Kuşeyrî, 127

Yani sufi, Allah'ın dünyaya nazar değmekten koruduğu kimsedir veya kalbini yalnız Allah'la meşgul ettiği kimsedir ki bu, Allah'ta fena olma .halidir

Yine buyurmuştur ki: “Tasavvuf, sufinin var olmadan önceki - 56 haline dönmesidir.” (Tezkire), yani yaratılmadan önce olduğu gibi bir .varlığa sahip olmadığı, yok olma haline ulaşmasıdır

Ayrıca şöyle demiştir: “Bir Sufi, tüm yaratılışı kendisine bağımlı - 57 olarak görene kadar Sufi değildir” (Tezkire). Bu, ancak Sufi kendisinden yok olduğunda ve Tanrı ile birlikte kaldığında elde edilir. O zaman ilahi iradenin bir uygulayıcısı olduğunu hisseder ve bu, .Hallac’ın “Ben Hakk’ım!” diye haykırdığı durumdur

Yine şöyle buyurmuştur: “Sûfî, dünyada Allah ile beraber kimseyi, - 58 ahirette ise Allah ile beraber kimseyi görmeyen kimsedir.” (Hucvirî, s. .39) Bu, fenalık halinin veya şehadet birliğinin bir başka ifadesidir

:(Cafer el-Halidi (ö. 348

Tasavvuf, ruhun kulluğa teslim olması, insanlıktan çıkması ve“ - 59 (hakikati tam olarak tefekkür etmesidir.” (Tezkire

Kendini kulluğa atmak, yani Allah'a muhtaç olan ve güç ve iradeden yoksun olan saf kulun niteliklerini idrak etmek ve tamah, kin, haset, cimrilik ve benzeri çirkin insani niteliklerden çıkmak, bunlar hiç de

insani nitelikler değildir, çünkü kul, insanlığından çıkmaz, tıpkı siyah bir elbiseden siyahlığın çıkmaması gibi. "Hakikate bütünüyle .bakmak", her şeyde Allah'ı müşahede etmek demektir

:(Ebu el-Hasan el-Husri (371'de öldü

Sufi, vecdi varlığı olan, sıfatları perdesi olan kimsedir. Yani“ - 60 (kendini bilen, Rabbini bilmiştir.” (Tezkire

Gerçek Sufi, gerçek varlığını vecit halinde bulan kişidir ve vecit hali kaybının özüdür, çünkü kendini Tanrı'da "bulan" kişi, belirli, bireysel varlığını "kaybeder". Sufi ayrıca, niteliklerini kendisi ile Tanrı arasında duran perdeler olarak gören kişidir. "Kendini bilen, Rabbini bilir" sözünün anlamı budur, yani benliğinin yok oluşunu fark eden kişi, .Tanrı ile olan sonsuzluğunu fark eder

Yine şöyle buyurmuştur: “Sûfî, onların varlığına benzer bir varlık - 61 (bulmayan kimsedir.” (Tezkire

Sufinin varlığı, sonsuz ve zevksiz olandaki varlığıdır, çünkü o, kendinden yok olmuştur ve Tanrı'da kalır, dediğimiz gibi. Başkalarının varlığı, sonlu ve özel varlıktır. Bu nedenle bazı Sufiler şöyle demişlerdir: "Tasavvuf, zamansal sınırlamaların darlığından ".sonsuzluğun genişliğine çıkıştır

Yine buyuruyor ki: “Tasavvuf, sırrın bulanıklığından - 62 temizlenmesidir.” (Hucvirî, s. 38), yani tasavvufun özü, kalbin Allah’a .isyandan korunması, yani sevgi ve itaattir

:(Muhammed ibn Ahmed el-Makri (366'da öldü

(Tasavvuf, şartların hak ile ıslahıdır.” (Hucvirî, s. 14“ - 63

Koşullar Sufi olmaktan daha geneldir. Bazıları dürüst Sufi'dir ve Sufizm bunları sahibi için korur. Bazıları dürüst değildir ve Sufizm .(bunları reddeder. Dürüstlüğün standardı Hakikat'tir (Tanrı

:(Ali ibn Bundar el-Naysaburi (359'da öldü

Tasavvuf, yaratılışın nazarının, zahirde veya batında“ - 64 .(izdüşümüdür.” (Tabakât-ı Şârânî, 1. cilt, s. 106) ve (Hucvirî, s. 41

Yani, kulun yaptığı açık veya gizli hiçbir fiilde yaratılışı gözetmemek ve .yalnızca Allah'ı gözetmektir

:(Ebu el-Hasan el-Kharkani (425'te öldü

Sufi, patchwork’ü ve seccadesiyle, resimleriyle ve adetleriyle“ - 65 değildir. Bilakis, sufi, varlığı olmayan kimsedir.” (Nefhatu’l-Uns, s. .(337

.Yani tasavvuf, dış görünüş değil, iç hakikattir ki, Allah'ta yokluktur

* * *

İslam Tasavvufunun ortaya çıkışı ve onu etkileyen faktörler

Merhum Dr. Muhammed İkbal, değerli küçük kitabı İran'da Metafiziğin :Gelişmesi'nde (s. 96) şöyle diyor

Bir ortamdaki her olguyu dış etkenlere atfetmek, böylece iç etkenleri“ ihmal etmek doğru değildir. Hiçbir değer düşüncesi, insanlarla ilişkilendirilmediği sürece insanların ruhları üzerinde güç sahibi değildir. Dış bir etken gelirse onu uyandırır, ama yaratmaz. Oryantalistler tasavvufun kökenini araştırdıklarında, bunun şu veya bu dış etkenden kaynaklandığını söyleyecek kadar ileri gittiler; bir milletteki herhangi bir zihinsel olgunun veya zihinsel gelişimin, o olgunun ortaya çıkmasından önce bu milletin içinde yaşadığı zihinsel, politik, dini ve sosyal koşullar ışığında anlaşılmadan hiçbir anlamı ”.olmadığını ve anlaşılamayacağını unuttular

Bu harika, özlü ifadesinde, İkbal, Oryantalistlerin bu konudaki teorilerine yöneltmek istediğimiz temel eleştiriyi, yani İslam Tasavvufunun ortaya çıkışı meselesini özetledi. Bunu ele almanın doğru yolunun, öncelikle bu büyük olgunun (Tasavvuf) ortaya çıktığı ve İslam tarihinin seyrini değiştirdiği entelektüel, dini, politik ve .sosyal ortama bakmak olduğunu belirtti

O halde bizim bazı oryantalistlerin ileri sürdüğü gibi, İslam'da tasavvufun kökeninin şu veya bu dış etkene dayandığı yolunda bir yola girmemize gerek yoktur. Zira, şu veya bu şeyin tek başına şu veya bu dış etkene bağlı olduğunu söylemek, özellikle de sebep ve sonuçlar fikri, manevi veya sosyal alanlarda meydana gelen şeylerse, açık bir hatadır. Zira fikri, manevi ve sosyal olgular, doğal olguların .tabi olduğu basit nedensellik yasalarına tabi değildir

Tasavvuf, ister İslami ister İslami olmayan olsun, dini deneyimin ve bu deneyimin sonuçlarının onu uygulayan kişinin ruhunda organize bir şekilde içselleştirilmesidir. Bu tanımlamada, maddi sınırlarla -zamansal veya mekansal- sınırlı olmayan, manevi bir karaktere sahip insani bir olgudur. İnsanlığın belirli bir ulusu, dili veya ırkıyla sınırlı değildir. Aynı şey felsefe ve sanatlar için de geçerlidir, çünkü bunların hepsi insan ruhlarında, Doğu veya Batı, Sami veya Ari ruhları olarak .değil, insan ruhları olarak dönen manevi deneyimlerin ürünüdür

Birinin felsefesinin, tasavvufunun veya sanatının kökenlerini izlemek, bunları unsurlara ayırmak ve bu unsurları dış kaynaklara atfetmek, bu kişinin zihninin ve ruhunun, zihinsel ve ruhsal yapısıyla tutarlı bir

şekilde düşünme, sindirme, temsil etme ve ifade etmede oynadığı rolü ihmal ederken büyük çaba harcamak boşuna ve zaman kaybı olacaktır. Bu nedenle, İslam felsefesinin kökeninin Yunan felsefesi olduğu gerekçesiyle İslam felsefesinin varlığını inkar etmekte veya İslam tasavvufunun özünde Hint, Fars veya Neoplatonik olduğu gerekçesiyle İslam tasavvufunu inkar etmekte hiçbir değer görmüyoruz. Aynı şekilde, belirli bir filozof veya sufinin felsefesini veya tasavvufunu, sadece ikisi arasındaki benzerlik nedeniyle bir başkasından aldığını söylemek anlamsızdır. Aksine, her zaman :aşağıdakileri göz önünde bulundurmalıyız

Birincisi: Etki ve etkilenme meselesini, tarihsel bir kanıt olmadığı sürece, yani bir kişi ile diğeri veya bir düşünce okulunun takipçileri ile başka bir düşünce okulunun takipçileri arasında tarihsel bir bağlantı olmadığı sürece tartışmamalıyız. Örneğin, Profesör Asin Palacios'un dediği gibi: Dante'nin İlahi Komedya'da, özellikle Cehennem tasvirinde İbn Arabi'den etkilendiğini söylemek yeterli değildir. Aralarındaki benzerliklerin varlığı, birinin diğerinden etkilendiğini tespit etmek için .yeterli değildir

İkincisi: Etkilenme ve etkilenme meselesini, bireyin şahsiyetini, .zihinsel ve ruhsal çalışmasını ihmal edecek kadar abartmamalıyız

Üçüncüsü: Dış etkileri ayrıntılarında değil, genel biçimlerinde kabul etmeliyiz. İslam felsefesi ve İslam tasavvufunun çeşitli İslami olmayan kültürlerden Müslüman çevrelere ulaşan dış etkenlerden ve entelektüel eğilimlerden etkilendiğine şüphe yoktur. Ancak, İslam felsefi doktrinlerinin ve İslam tasavvuf teorilerinin ayrıntıları Müslümanların kendi eseridir ve ödünç aldıkları doktrinlere dayandırdıkları sonuçlar, bu doktrinlerin ve teorilerin savunucularının bunlara dayandırdıkları sonuçlardan özünde farklıdır. Müslümanların Platon'un fikirler teorisini, Aristoteles'in öncül hareket ettirici teorisini ve Plotinus'un yayılım teorisini nasıl istismar ettiklerine ve Müslümanların nasıl istismar ettiklerine bakın... İslam Sufileri Yunan ve Hristiyan "Kelime" Logos Teorileri[13] ve bu teorilerin .savunucularının aklına gelmeyen sonuçlara nasıl ulaştıklarını anlattı

Burada teyit etmek istediğim şey, İslam'daki tasavvuf tarihinin İslam'ın kendi tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğu ve bu dinin, onu çevreleyen koşulların ve ona giren insanların bir tezahürü olduğudur.

İslam dini, ruhu ve öğretileriyle hiçbir bağlantısı olmadan dışarıdan .getirilen bir şey değildir

Evet, İslam'ın kendisi bir tasavvuf dini değildir ve Arap Yarımadası ile sınırlı kalsaydı bir tasavvuf dini olmazdı. Çünkü o, vicdana hitap etmekten daha fazlasına hitap eden akılcı bir dindir ve gözlemcinin evrende ve kendisinde gördüğü ve gözlemlediği şeylerden Yüce Tanrı'nın kudretini, birliğini, büyüklüğünü, azametini ve kendi kendine yeterliliğini çıkarabilmesi için göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür etmeyi gerektirir; tasavvufçuların dediği gibi, dünya ve kendi içindeki tefekkürünün kendisini inkar etmesine ve Tanrı'da kendini yok etmesine ve bu yok oluş aracılığıyla O'na bağlanmasına yol açması için değil. İslam - saf tabiatı ile zihni ikna eden, tevhidin basit doktrinine dayanan din - eğer ortaya çıktığı çöl ortamının sınırlarından çıkmasaydı ve öğretileri, ışığını yaydığı milletlerin öğretileri ve dinleriyle harmanlanmasaydı, felsefe, bilim ve derin manevi yaşamdan büyük pay alan milletler olmasaydı ve gelenekleri, ritüelleri, ibadet yöntemleri ve psikolojik eğitim yöntemleri bakımından zengin olan o kadim dinlerle bağlantı kurmasaydı, tasavvufu ve tasavvuftaki karmaşık teorileri ortaya çıkarmazdı. Bu nedenle diyoruz ki, tasavvuf dini ve siyasi İslam tarihinin evladıdır. Ve rasyonel ve ırksal, ve biz sadece İslam'ın ürünü olduğunu söylemedik ve dini, siyasi, rasyonel ve ırksal İslam'ın tarihi, İslam milletlerinin tarihidir ve dinle bir karışım .halinde karışmış olan sahip oldukları medeniyetler ve kültürlerdir

İslam, Arap Yarımadası'nda felsefi veya tasavvufî bir yorum almadı. Ancak, Perslerin, Mısırlıların, Iraklıların ve eski medeniyetlerin ve dinlerin diğer insanlarının kutsal kitabı olduğunda, ona yorum ve açıklama ile yaklaştılar ve kültürlerinin arzuladığı tasavvuf ve felsefe anlamlarını içine okudular. Bu yorum ve açıklamalar genellikle küresel teorik araştırma düzeyine yükseldi. Ancak, İslam ile yabancı, İslami olmayan kültürler arasındaki temas bir şeydir ve bu temasın sonuçları başka bir şeydir. Müslümanların felsefe ve tasavvuf alanında başardıkları, İslam ile İslam'ın bu dışsal entelektüel akımlardan bağlı olduğu şeyin bir karışımıydı veya bu iki unsurun ikiliğinin sonucuydu. Bu ikilikteki en büyük etken, Müslümanların dinlerini yayıldığı ortamlara giren yabancı fikirlerle uzlaştırma çabalarıydı. Bu şekilde Müslümanlar, İslam'ı şüphesiz erken kökenlerinde İslam'dan farklı olan bir tasavvuf dini yapmayı başardılar. Bu nedenle bazı Sünniler

bunu kabul ederken, bazıları da reddettiler. Çünkü bu, Selef'in aşina .olmadığı yöntem ve fikirlerin izlenmesi anlamına geliyordu

* * *

Tasavvufun kökeni hakkında söylenen teoriler

Şimdi İslam'da tasavvufun kökeni konusunda araştırmacılar :tarafından ortaya atılan teorileri dört başlık altında özetleyelim

Birincisi: Tasavvufun İslam'ın batıni yönünün bir ifadesi olduğu teorisi. Bu, Sufilerin kendilerinin iddiasıdır, çünkü kendilerini Peygamber'in mirasçıları, yani batıni bilginin mirasçıları olarak görürler. Bu anlamda tasavvuf, Şeriat'ın hakikatlerinin zahiri dil aracılığıyla ifade edilen batıni bir anlayışıdır. Batıniler, Kur'an'ı Peygamber'den rivayet edilmeyen, onun bu anlamda bir Sufi olduğu .veya bir batıni olduğu rivayet edilmeyen özel bir şekilde yorumlarlar

İkincisi: Tasavvufun, kendisine dayatılan bir Semitik dine karşı Ari :zihninin bir tepkisi olduğu teorisi. Bu teorinin iki biçimi vardır

A] Hint imajı ve savunucuları, en rafine biçimleriyle bazı Sufi teorileri] ile “Vedanta” arasında benzerlikler görüyorlar: ancak bu gerçek değil, görünür bir benzerliktir; çünkü Sufizmin en belirgin tezahürü olan .İslami Sufi yok oluşu, Hint nirvanasından farklıdır

Tasavvufun ortaya çıkışından önce Müslümanlar ile Hindistan arasında herhangi bir temas olduğunu destekleyen hiçbir tarihsel kanıt yoktur ve El-Biruni'nin "Hindistan'ın Akla Uygun veya Reddedilen Sözlerinin Araştırılması" adlı kitabından da anlaşılacağı üzere, tasavvufun tamamlanmasından önce Hindistan hakkında Arapça hiçbir şey yazılmamıştır. Türünün ilk örneği olan bu kitap, tasavvufun ortaya çıkışından çok sonra yayınlanmıştır ve El-Biruni, Hindistan'ı, Sanskrit dilini, tarihini, edebiyatını ve felsefesini bilen .güvenilir bir alimdi

Ancak bu, von Kremer'in "Kültür Tarihinden Taslaklar" (Kulturgeschichtliche Streifenzüge auf dem Gebiet des Islams) adlı kitabında belirttiği gibi, bazı Hint fikirlerinin sonraki sufiler üzerinde .etki yaratmadığı anlamına gelmez

B] Farsça imge, İslam tasavvufunun kökeni ve gelişimi bakımından] Farsça bir ürün olduğunu iddia edenlerin ikinci imgesidir; ancak bu da .tarihsel hiçbir temeli olmayan bir iddiadır

Evet, erken dönem Sufilerin büyük bir kısmı Fars kökenliydi, ancak daha sonraki takipçilerinin çoğu Arap kökenliydi, örneğin İbn Arabi ve İbn el-Farid. İbn Arabi'den - saf Arap'tan - etkilenenlerin çoğu, el-Irakî, Evahid el-Din el-Kirmani, Abdurrahman Cami ve diğerleri gibi .Farslardı

İslam tasavvufunun kökeninin Hint veya Fars olduğu söylense de, bunun nedeni Semitlere karşı Aryan fikrine olan fanatizm ve fanatiklerin Semitik zihnin felsefeye, tasavvufa, bilime ve sanata layık olmadığı iddiasıdır. Bu nedenle, onların İslam tasavvufu teorileri tüm gerçekliği reddeder ve onu İslam tarafından fethedilen Aryan halklarının ırksal, dilsel ve ulusal etkileşiminin bir ürünü haline getirir. Bu teori hakkında eleştirilen ilk şey, tasavvufun ortaya çıktığı hicri ikinci yüzyılda İran kültürünün ve İran ırkının tamamen Aryan olduğu .ve bunun tarihle uyuşmamasıdır

Öte yandan tasavvufun, İran'a dayatılan bir Sami dinine karşı Ari zihniyetinin bir tepkisi olduğunu, büyük Fars düşünürlerinin İslam'ı sadece şekilsel olarak benimsediklerini, asıl amaçlarının İslam'ı tahrif etmek ve millî ve siyasî amaçlar uğruna onun şartlarını değiştirmek olduğunu kabul edersek, bütün bunları kabul edersek, Ari ırkının yüceltilmesine dayanan teori aynı zamanda büyük Fars bilginlerine, filozoflarına ve Müslüman mutasavvıflarına indirilmiş bir darbedir. Çünkü onların İslami entelektüel ve manevi çabalarında samimiyet ve dürüstlüğü reddediyor ve bu hiç kimsenin söylemediği bir şey, zira Arapça gramerinde Sibeveyh'in, Arap edebiyatı ve tarihi hikayelerinde El-Ağani'nin yazarının, tefsirde El-Fakhr El-Razi'nin, felsefede İbn Sina'nın, tasavvufta Şakik El-Belhi ve Ahmed İbn Hadruyeh'in, Yahya İbn Muaz'ın, Ebu Hafs El-Naysaburi'nin, Ebu Osman El-Hiri'nin, Ebu Hamid El-Gazali'nin ve tasavvufta yüzlerce başkasının samimiyetinden şüphe eden kimdir? Hepsi Fars kökenliydi, ancak onlarda Farsça dillerinin Arap dili pahasına zaferine veya eski Fars inançlarının İslami inançlar pahasına zaferine yönelik bir eğilim bulamadık. Aksine, İslam'ı anlamak ve inançlarını yaymak için samimi bir çaba gösterdiler. Tam tersi doğrudur, yani işgalcilerin dili, edebiyatları ve dinleri, işgal edilenlerin dilinden, edebiyatlarından ve inançlarının temellerinden etkilenmemiştir. Aksine, Arap dininin kendisini dayattığı gibi, Arap dili de Fars ve diğer Arap olmayan İslam ülkelerinin insanlarına dayatılmıştır; öyle ki bir veya iki nesil sonra, Fars'ta Farsça, Suriye'de Yunanca ve Mısır'da Kıpti dilinde yazan

hiçbir alim kalmamıştır. Özellikle tasavvuf açısından, Arapça yalnızca .yazı dili değil, aynı zamanda vaaz ve öğretim diliydi

:Üçüncüsü: Yeni Platonculuk teorisi

Bu, Marx'ın "Tasavvufun Genel Tarihi ve Özellikleri" (Heidelberg, 1893) adlı kitabında, Profesör Brown'ın "Farsların Edebi Tarihi" kitabında ve Nicholson'ın "İslam Tasavvufu" kitabında ve benim Arapçaya çevirdiğim "İslam Tasavvufu ve Tarihi Üzerine" (Kahire, 1946) adlı kitabında ortaya attığı bir teoridir. Nicholson bu teoriyi savunurken, İslam tasavvufunu bir bütün olarak temsil etmese de, şüphesiz zamanının mirasında yaygın olan Yeni-Platoncu fikirlerden etkilenmiş olan Zünnü'n-Nünnü'n-Mısrî'nin tasavvufu üzerine yaptığı araştırmada vardığı sonuçlara dayanmıştır. Nicholson'ın daha sonra teorisini 1921 yılında Din ve Ahlak Ansiklopedisi'nde "Tasavvuf" başlığı altında :yazdığı makalede değiştirdiği anlaşılıyor

Kısacası, on üçüncü yüzyıldaki tasavvuf -diğer herhangi bir çağda" olduğu gibi- bir araya gelerek etki eden çeşitli faktörlerin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bu faktörlerle, İslam tevhidinin, Hristiyan zühdünün ve tasavvufun, Gnostisizmin ve Yunan, Hint ve Fars ".felsefesinin anlamına dair teorik araştırmayı kastediyorum

O zaman İslam tasavvufunun kökenini tek bir kökene dayandırmanın :yanlış olduğunu düşünür ve şöyle der

İslam'da tasavvufun ortaya çıkışı meselesi şimdiye kadar yanlış bir" şekilde ele alındı. Birçok erken dönem araştırmacısı, hayatını ve gücünü tüm sınıflardan ve halklardan alan ve İslam imparatorluğunu oluşturan bu büyük hareketin, Hint Vedanta veya Neoplatonizm gibi tek bir kökene dayandırılarak bilimsel olarak doğru bir şekilde . açıklanabileceğini söyleyecek kadar ileri gitti."[14]

Tüm bu teoriler İslam'da tasavvufun ortaya çıkışını ve gelişimini açıklamada başarısız olmuştur, çünkü her biri bu büyük ve karmaşık hareketi tek bir kökene dayandırmaya çalışmaktadır. Ve diğer yönler olmaksızın özel bir açıdan görülmektedir, oysa - dediğimiz gibi - ortaya çıkışı ve gelişimi, farklı ortamlarda, birçok halkta ve birçok kültürde İslam tarihinin ortaya çıkışı ve gelişimiyle aynı hızda ilerleyen bir harekettir. Bu teorilerin her birinde bir miktar gerçeklik payı vardır, ancak hiçbiri tüm gerçeği ifade etmemektedir. Tasavvuf farklı aşamalardan geçmiştir, her aşamanın kendine özgü özellikleri ve

nitelikleri vardır ve coğrafi olarak çeşitli oldukları kadar kültürel, zihinsel ve sosyal olarak da çeşitli olan ortamlarda ve halklarda yayılmıştır. Tasavvuf ortaya çıktığında, İslam halkları arasında din ve dil birliği dışında hiçbir bağ yoktu. Yeni olgunun ilk tohumlarının, içinde büyüdüğü ortamların koşullarından memnun olarak büyümesi, gelişmesi ve meyve vermesi doğaldı. Dolayısıyla tasavvuf tarihinde, basit Sünni zühd, manastır zühd veya manastıra yakın zühd ortaya çıkmış ve her biri teorik ve pratik öğretileri bakımından özel bir renkle ayırt edilen okullarda ortaya çıkmıştır ve terminolojisi bakımından Basra okulu Kufe okulu değildir ve Bağdat okulu değildir ve Horasan okulu ve Maveraünnehir okulu değildir ve bunların hepsi Mısır ve Levant okulları değildir ve felsefi tasavvuf okulları saf tasavvuf okulları değildir vb. Gerçekten de, bu okullardan birindeki bir Sufi hakkında söylenen şey, aynı okuldan başka bir Sufi hakkında söylenmeyebilir. İbrahim bin Edhem hakkında söylenenler, Ma'ruf el-Kerhi hakkında söylenmiyor; Ebu Yezid el-Bistami hakkında söylenenler, Zünnûn el-Mısri hakkında söylenmiyor; Cüneyd ve Muhasibi hakkında söylenenler, Hallac hakkında söylenmiyor; bunların hepsi hakkında söylenenler, İbn Arabi hakkında söylenenler .değil

Ayrıca tasavvuf, hicrî altıncı asırda başlayarak felsefi bir safhaya girmiş, zirveye ise Tevhid-i Vücûd tasavvufçuları ulaşmıştır. Bu tasavvufçular, kadim tasavvufun teori ve terminolojilerinden .yararlanmış ve bunlara kadimlerin aklına gelmeyenleri eklemişlerdir

O halde, hem İslami hem de İslami olmayan faktörlerin ve kaynakların, bu farklı tasavvuf biçimlerinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde çok sayıda olması ve düşünce kollarının, tasavvufun uzun tarihi boyunca genel akışına akması ve uzak İslam ülkelerinden birine girdiğinde ona ulaşması doğaldı. Araştırmacıların tasavvufu, birincisi, İslami bir ürün olduğu ve ikincisi, İslam'ın dışındaki etkilerden etkilendiği temelinde ele almaları da doğaldı. Ancak, durumu tersine çevirdiler ve yollarını .kaybettiler

Öte yandan, yakın bağlarına rağmen zühd ile tasavvuf arasında ayrım yapmalı ve her birinin ortaya çıkışına ve gelişimine katkıda bulunan faktörleri ayrı ayrı incelemeliyiz. İslam'da zühdün başlangıcından itibaren ortaya çıkışına etki eden faktörler, hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufun ortaya çıkışına yol açan faktörlerden

farklıdır ve bunlar daha sonra felsefi tasavvufun ortaya çıkışına .katkıda bulunan faktörlerden farklıdır

Şimdi İslam'da zühdün ortaya çıkışında etkili olan etkenleri ele alacağız ve ardından bunlara, ister felsefi ister felsefi olmayan olsun, .tasavvufun ortaya çıkışına yol açan etkenleri ekleyeceğiz

* * *

İslam'da zühdün ortaya çıkmasına katkıda bulunan faktörler

Zühd, tasavvufun pratik yönüdür. Müminin yaşadığı bir hayat biçimi ve dünyaya, onun süslerine, arzularına ve zevklerine, nefsine ve hırslarına karşı özel bir duruştur. İnsanın çeşitli ruhsal ve bedensel egzersizler ve mücadeleler yapmasını içerir. Bu anlamda İslamidir, din tarafından teşvik edilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ve aralarında en önde gelenleri Ebu Zerr el-Gıfari, Huzeyfe ibn el-Yeman, Selman el-Farisi ve el-Berâ ibn Malik'i saydığımız birçok sahabe tarafından benimsenmiştir. Bu genel anlamda, Müslümanlar arasında zühd hareketinin ortaya çıkmasında İslam'ın kendisi ilk ve en önemli etken olduğunu söyleyebiliriz. Zühdde bundan sonra ortaya çıkan karışıklıklara, içine giren sistemlere ve kurallara ve içinde ortaya çıkan ritüellere gelince, bunlar başka etkenlerden kaynaklanmaktadır; belki .de en önde geleni Hıristiyan ruhbanlığıdır

Birinci etken: İslam'ın öğretileridir. Kur'an, takvayı, iyiliği, dünyayı ve süslerini terk etmeyi teşvik eder. Bu dünyayı küçültür ve ahireti yüceltir. Zühdün özü olan ibadeti, bağlılığı, gece namazını, orucu ve benzeri şeyleri ister. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: {Ve Rabbinin ismini an ve kendini O'na tam bir bağlılıkla adama.} [Müzzemmil: 8] ve şöyle buyurmaktadır: {Gerçekten gecenin saatleri, bir araya gelmek için daha etkili ve söz için daha uygundur.} [Müzzemmil: 6], yani gece yapılan ibadet, ibadet eden için diğer amellerden daha ağırdır, ancak söz için daha uygundur, yani söz bakımından daha sağlamdır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: {Ey iman edenler! Müzzemmil (1) Gecenin az bir kısmı hariç, (2) yarısını veya birazını eksilt veya artır ve Kur'an'ı ölçülü bir şekilde oku. [Müzzemmil: 1-4] Tefekkür, tefekkür ve fikirle okumak anlamında Kur'an okumak bir ibadettir. Takva, Allah korkusu ve zühd gibi özelliklere işaret ederek, Müslümanların, ister erkek ister kadın olsun, bunlarla süslenmelerini talep etti: “Şüphesiz, Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, itaat edenler ve itaat eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, alçak gönüllü erkekler ve

alçak gönüllü kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyanlar ve koruyanlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya, işte Allah onlar için bir bağışlanma ve büyük bir (mükafat hazırlamıştır." (Ahzab: 35

Dini erdemler açısından kadın ve erkeği eşit tutan bu açık metinde Hassem, İslam'a saldıranlara, İslam'ın erkeklere hitap eden ve kadınları dışlayan bir din olduğunu, Müslüman kadının ruhunun .olmadığını söyleyerek cevap veriyor

Dahası, Kur'an Cennet ve Cehennem'i –özellikle de Cehennem'i– birçok Müslüman'ı kurtuluş arayışı içinde ibadete adamaya iten ve Cehennem'e düşme korkusuyla başkalarının kalplerine korku salan bir şekilde tasvir etti, bu yüzden onlar tövbe, af dileme ve ağlama içinde geceler geçirdiler. Kur'an'ın Cehennem tasviri ve içinde hazırlanan çeşitli azap türleri o kadar yoğun bir dereceye ulaştı ki, müminlerin kalplerinde korku uyandırdı ve ilk nesil zahitlerin zühdete girmelerinde ve dünyayı terk etmelerinde en büyük etken oldu. Yüce Allah'ın şu sözü de buna dahildir: "Şüphesiz cehennem, (21) suçlular için bir dönüş yeri (22) olarak kurulmuştur; orada asırlarca (23) ebedî kalacaklardır…" Orada serinlik tadacaklar ve içecek bir şey (24) olmayacak, sadece kaynar su ve irinli su (25) uygun bir ceza olarak. [Nebe: 21-26], [Ve eğer yardım isterlerse, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile yardım edilirler. Ne kötü bir içecek ve ne kötü bir dayanaktır!] [Kehf: 29], [Ve de ki], "Onu yakalayın ve zincire vurun (30) Sonra onu cehennem ateşine atın (31) Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan bir zincire vurup yürütün (32) Çünkü o, Yüce Allah'a inanmıyordu (33) ve yoksulları doyurmayı da teşvik etmiyordu. [Hakka: 30-34], "Allah'ın tutuşturulmuş ateşi (6) ki, kalplerin üzerine yükselir. (7) Doğrusu o, onların üzerine (8) direkler halinde kapatılmıştır." [Hümeze: 6-9] Ve dünyayı kınayan ve onda zühd ve riyazeti teşvik :eden birçok ayet nakledilmiştir, bunlar arasında şunlar da vardır

Kadınlara, oğullara, yığın yığın altın ve gümüşe, salma atlara, hayvanlara ve ekinlere duyulan tutkular, insanlara süslü gösterildi. İşte bunlar, dünya hayatının geçim kaynaklarıdır. Allah katında ise en (güzel varış yeri Allah'tır. (Al-i İmran: 14

Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, övünme ve mal ve evlat çoğaltma yarışıdır. Tıpkı, bitkisi kâfirlerin hoşuna giden bir yağmurun durumu gibidir. Sonra kurur da sararmış görürsün;

sonra da bir çöp yığınına döner. Ahirette ise şiddetli bir azap, Allah’tan bir bağışlanma ve bir rıza vardır. “Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir.” [Hadid: 20] “Kim aşırı giderse (37) ve dünya hayatını tercih ederse (38) artık onun varacağı yer cehennemdir. (39) Kim Rabbinin makamından korkar ve nefsini isteklerinden alıkoyarsa (40) artık onun varacağı yer cennettir.” [[Naziat: 37-41

Kur’an-ı Kerim, cenneti, içindeki nimetleri, maddi ve manevi zevkleri anlatır; bunların en önemlisi, Yüce Allah’ın yüzüne bakma zevkidir. Örneğin Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “O gün birtakım yüzler ışıl ışıl .[parlar, (22) Rablerine bakarlar.” [Kıyamet: 22-23

Kuran, o halde, her iki yöne de gereken ilgiyi göstermiştir: korkutma yönü ve teşvik yönü. İnananların kalplerinde korku ve umut duygularını harekete geçirmiş ve Tanrı'nın Kendisini güçlü, intikamcı ve cezalandırıcı bir varlık olarak tanımlamıştır. Ayrıca Kendisini Bağışlayıcı, Merhametli ve Sevgi dolu olarak tanımlamıştır. Tüm bunlar, dindar Müslümanları bu dünyada ibadet, mücadele ve çilecilik yoluyla ödül umarak ve cezadan kaçarak Tanrı'ya yaklaşmaya motive .etmede etkili olmuştur

* * *

İslam ve ruhbanlık

Fakat açıkladığımız genel anlamda zühdün emredildiği İslam, ibadete düşkünlük, geçimini temin etmeyi ve toplum hayatını terk etmek olan ruhbanlığa veya bekar bir hayat anlamında ruhbanlığa çağırmaz. Bilakis, açıkça ruhbanlığı Hıristiyanlar tarafından çıkarılan bir bid’at olarak değerlendirir, zira Yüce Allah şöyle buyurur: “Ve ruhbanlığı ki, onlar icat ettiler. Biz onu, Allah’ın rızasını kazanmaktan başka bir şey için farz kılmadık. Fakat onu hakkıyla yerine getirmediler. Bunun üzerine iman edenlere, “Onlardan bir kısmına ecirleri vardır, fakat onlardan birçoğu da fasıklardır.” [Hadid: 27] ayetinde ve aynı şekilde, “İslam’da ruhbanlık yoktur.” hadisinde de İslam’da ruhbanlığın .yasaklandığına delil olarak sıklıkla kullanılmıştır

Ancak ayet ve hadisin anlaşılmasında başka bir görüş daha vardır. Hadise gelince, bunun üçüncü asırda yaşamış ve ruhbanlığı yasaklayan ayeti desteklemek için onu uyduran kişiler tarafından uydurulduğu söylenmiştir. Ayeti, İbn Mücahid gibi bazı kıraat âlimleri ve Cüneyd gibi bazı sufiler caiz olarak yorumlamışlar ve şu şekilde tefsir etmişlerdir: “Ve ruhbanlık ki, bunu kendileri uydurdular. Biz onu

onlara yüklemedik.” [Hadid: 27], yani onu kendileri uydurdular, Biz onu onlara yüklemedik. Bilakis Allah rızasını kazanmak için onu uydurdular. Biz de onlardan iman edenlere mükafatlarını verdik. Onlardan birçoğu da fasıktır. Yani bu ruhbanlık bid’atçilerinden iman edenlere imanlarından dolayı mükafat verdik. Fakat onlardan birçoğu da onun doğru ilkelerine uymadılar ve fasık oldular. Bunların hiçbiri ruhbanlığı yasaklamıyor, ancak Sünni Müslümanların büyük çoğunluğu, ayetin yasaklamayla ilgili olduğunda görüş birliği .içindedir

İbnü'l-Cevzî, sufilerin, dağlarda zühd yapmak, yeryüzünde dolaşmak, para harcamak, kadınları terk etmek, et yemekten uzak durmak, güzel koku sürmek gibi Hıristiyan ve Brahman ruhbanlığına benzeyen .davranışlarındaki yanılgıyı ispat eden birçok hadis rivayet etmiştir

Rivayet olunduğuna göre Osman bin Mazun’un karısı bir gün Peygamber (s.a.v.)’in hanımlarının yanına girdi ve onu perişan bir halde gördü. Ona, “Ne oldu sana? Kureyşliler arasında senin kocandan daha zengin bir adam yok.” dediler. Kadın, “Bizimle hiçbir ortak noktası yok. Gecelerini ibadetle, gündüzlerini de oruçla geçiriyor.” dedi. Peygamber (s.a.v.)’in yanına girdiler ve bunu ona anlattılar. Peygamber (s.a.v.) onunla karşılaştı ve “Ey Osman, ben sana örnek olmuyor muyum?” diye sordu. Peygamber (s.a.v.), “Anam babam sana feda olsun, bu da ne?” dedi. Peygamber (s.a.v.), “Gündüzleri oruç tutup geceleri ibadet ediyor musun?” diye sordu. Peygamber (s.a.v.), “Evet tutuyorum.” dedi. Peygamber (s.a.v.), “Böyle yapma. Gözlerinin senin üzerinde hakkı var, vücudunun senin üzerinde hakkı var ve ailenin senin üzerinde hakkı var. Namaz kıl, uyu, . oruç tut ve orucunu aç.” buyurdu.[15]

Hz. Peygamber’e, Osman b. Mazun’un bir ev edindiği ve içinde sadece ibadet ettiği haber verildiğinde, Allah Resulü onun yanına geldi, bulunduğu evin kapı direklerine tutundu ve iki veya üç defa, “Ey Osman, Allah beni ruhbanlıkla göndermedi.” dedi. Allah katında dinin . en hayırlısı, rahat ve halis dindir.[16]

Rivayet olunduğuna göre Peygamberimiz (s.a.v.) ebedi orucu yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: “Ebedî oruç tutanın orucu

yoktur."[17] Ebedî oruç ise İslam öncesi bir âdetti ve Kahmas el-Hilali böyle bir orucu yasaklamıştı.[18.] Ona Ramazan ayında ve her aydan .bir, iki veya üç gün oruç tutmasını emretti

İşte İslam'ın ruhbanlık ve zühd konusundaki tutumu, bunları birbirinden ayırmamız gerekir. Hiç şüphe yok ki Kur'an ve Hz. Peygamber'in biyografisi bu dünyada zühdün varlığına işaret ediyor, onu terk edip terk etmeye veya ölüler gibi yaşamaya değil. İslam bu dünyanın helal şeylerinden zevk almayı yasaklamadı, ama kalbi Allah'ı anmaktan alıkoyan arzulara kapılmamızı yasakladı: "De ki: Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Bunlar ahirete inananlar içindir." "Dünya hayatı kıyamet günü temiz olacaktır" (A'raf: 32), "Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal ve temiz olarak yiyin ve inandığınız Allah'tan korkun" (Maide: 88). İslam, aşırılığa ve eksikliğe kaçmadan, orta yolu tutan bir dindir. Bu dünyada çileciliği, yani arzularda ılımlılığı, mahrumiyeti değil, bu dünyayı ve içindekileri ve içindeki her şeyi terk etmeyi gerektirir. Yasal olanın tadını çıkarmayı, helal ve haram olana dalmayı değil, çünkü İslam, her şeyden önce ve sonra pratik, toplumsal bir dindir ve Hıristiyan veya .Budist anlamda çilecilik toplumsal yaşamın ruhuna aykırıdır

İlk Müslüman zahitler, zühd ve insanın bu dünyaya, benliğe, Tanrı'ya ve ahirete karşı pozisyonuna atıfta bulunan Kur'an'daki ayetlere tamamen güveniyorlardı. Kuralları, ilkeleri ve uygulamaları olan bir zühd sistemi kurmak için bu ayetlerin anlamlarından ilham aldılar. Daha sonraki alimler gelip Kur'an ayetlerinden istedikleri her şeyi türettiler ve anlamlarını teorik araştırma düzeyine genişlettiler. Bu, bir yandan kendi manevi deneyimleri, diğer yandan da yabancı, İslami .olmayan kültürlerin ve felsefelerin etkisi ışığındaydı

İkinci etken: İslam'da zühdün ortaya çıkmasındaki ikinci etken, Müslümanların mevcut toplumsal ve siyasal sisteme karşı manevi devrimidir. Çünkü Müslümanlar fetihlerini genişlettikçe ve ganimetleri arttıkça, birçoğu aniden elde ettikleri zenginlikle cesaretlenerek dünyaya yöneldi ve ona meyletti. Bunun sonucu olarak dindarların ruhlarında içsel bir devrim, hala güçlü ve taze bir imana sahip olan bir ruh ile arzuları ve zevkleriyle kendilerine yaklaşan bir dünya arasında bir çatışma ortaya çıktı. Bu ikilemden kurtulmanın tek yolu hayattan

ve zevklerinden kaçmak ve ruhu itaat ve mücadele eylemlerinde eğitmekti. Belki de Ebu Zerr el-Gıfari'nin çağrısı, Emeviler ve diğerleri arasında zenginlere karşı duyulan kızgınlıkla temsil edilen bu devrimin .bir yankısıydı

Bu devrimin bir yandan nefsin arzularına, diğer yandan hayatın cazibelerine karşı etkileri asırlar boyunca sufilerin sözlerinde açıkça görülür, ancak bunlar en çok El-Hasan El-Basri'nin vaazlarında ve El-Muhasibi'nin tavsiyelerinde belirgindir. Sufiler manevi hayatlarını düzenleyerek ezici toplumsal hayata direndiler ve tehlikeden uzak, .huzurlu bir hayat yaşadılar

Fakat dindar Müslümanlar, adaletsiz toplumsal sisteme karşı isyan ettikleri gibi, mevcut siyasi sisteme de isyan ettiler. Hayata ve onun cazibelerine olumlu bir şekilde direndikleri gibi, adaletsiz siyasi yönetime de olumsuz bir şekilde direndiler. Sanki her iki otoriteye de .isyan etmiş gibiydiler: Yöneticilerin otoritesi ve benliğin otoritesi

İslam'ın ilk yüzyılında, Ali ile Muaviye arasındaki uzun, kanlı iç savaşlar, ondan önce Osman dönemindeki fitneler ve huzursuzluklar ve ondan sonra Emeviler ile Alevi hanedanı arasındaki huzursuzluk gibi ciddi siyasi olaylar yaşandı. Tüm bunların ardından Peygamber'in ailesine zulüm, yerinden edilme, öldürülme ve kişisel özgürlüğün .benzeri görülmemiş bir ölçekte bastırılması geldi

Siyasi görüşler dini teorilerde ortaya çıktı ve Müslüman inancının bir parçası haline geldi, örneğin insanların Ali ve Muaviye hakkında söyledikleri ve hakemlik meselesi, İmamet ve benzeri. Bunu söyleyenler görüşlerinde ve ifadelerinde aşırıya kaçtılar ve halifeler bu görüşlere katkıda bulundular ve onlarla aynı fikirde olmayanları zulüm ettiler. Sapkın veya yenilikçi olarak tanımlanan herkese zulüm .yaygınlaştı

Bütün bunlar Müslümanların kalplerine korku aşıladı, kaygı yarattı ve güvenlik duygusunu yok etti. Ayrıca insanlarda kendilerini izole etme ve güvenlik ve iç huzuru arayışında hayattan kaçma eğilimini uyandırdı. Aradıklarını zahitlerin izolasyonunda ve ibadet edenlerin inzivalarında buldular. Burada içsel manevi düzen, dışsal siyasi .düzenin yerini aldı

Üçüncü etken: Hıristiyan manastır hayatı. Hıristiyanlık, İslam'dan yaklaşık iki yüz yıl önce Arap ülkelerinde mevcuttu; tıpkı İslam'dan önce Mısır, Levant ve Kuzey Afrika'da olduğu gibi. Hıristiyanların, daha sonra İslam olan ülkelerin her yerinde çok sayıda manastırı vardı

ve Hıristiyan rahipler çölde dolaşıp köyleri ziyaret ediyorlardı. Arap ülkelerinde ve diğer yerlerde insanlar tarafından saygı görüyor ve takdir ediliyorlardı. İslam öncesi şiirler, onların birçok erdemini kaydetmiştir. Gerçekten de, Peygamber zamanında Müslümanlar onlara saygı صلى الله عليه وسلم tarafından saygı görüyorlardı. Peygamber'in duyduğu ve onlarla oturup konuşmayı sevdiği bildirilmiştir. Ebu Bekir rahiplere saygı duyar ve onlara zulmetmeyi yasaklamıştır. Müslümanların Levant'ı fethettiğinde, rahipleri manastırlarında bırakmalarını tavsiye ettiği söylenmiştir; Çünkü onlar Allah'ın yüzünü arıyorlar ve Kur'an'ın kendisi Hıristiyanları övmekte ve onların ruhbanlıklarını övmekte açıkken biz neden bu kadar ileri gidelim ki: "İnsanların müminlere karşı düşmanlık bakımından en şiddetlisinin Yahudiler ve Allah'a ortak koşanlar olduğunu mutlaka göreceksin. Ve onların müminlere sevgi bakımından en yakınının da, "Biz Hıristiyanlarız" diyenler olduğunu mutlaka göreceksin. Çünkü onların arasında rahipler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar." (82) Ve Resûl'e indirileni dinlediklerinde, gerçeği tanıdıkları için gözlerinin yaşla dolup taştığını görürsün. "Rabbimiz, inandık, artık bizi [şahitlerle beraber yaz" derler. [Maide: 82-83

Hristiyan rahipler -din olarak Hristiyanlık değil- İslam öncesi dönemde bazı putperest Araplar üzerinde önemli bir etkiye sahipti. Genel Araplara gelince, onlar putperest olarak kaldılar, dünyevi meselelerle, zevklerle ve hazlarla meşgul oldular, ölümden önce kendilerini hazırlayacakları bir ahiret hayatı hakkında umursamadan veya düşünmeden. Bu rahipler, misyondan önce Arap Yarımadası'nda çileciliğin tohumlarını ekenlerdi. İslam geldiğinde ve çileciliği benimseyenler benimsediğinde, çilecilik onlar için yabancı değildi ve bir yenilik değildi. Ancak, içindeki yenilik -İslami bakış açısından- İslam'ın daha önce bahsettiğimiz şekilde direndiği özel bir tür olmasıydı. Hristiyan rahiplerin Müslüman çileciliği üzerindeki etkisi İslam'ın gelişinden sonra da devam etti. Etkisi, özünde İslami kalan .çileciliğin genel prensiplerinden ziyade örgütsel açıdan daha fazlaydı

Müslüman ibadet edenlerin manastırlarındaki rahipleri ziyaret edip onların öğretilerinden bazılarını öğrendiklerini sık sık okuruz. Bunlar arasında İbrahim bin Adham'ın otoritesine dayanarak rivayet edilen şu

19

. söz de vardır: "İlimleri Simeon adında bir rahipten öğrendim."

Dördüncü etken: Fıkıh ve teolojiye karşı isyan. Bu etken, birinci ve ikinci etken gibi, tamamen İslami koşullardan kaynaklanmaktadır. Dindar Müslümanlar, hukukçular ve ilahiyatçıların sunduğu İslam anlayışında dini duygularını tatmin eden hiçbir şey bulamadılar, bu yüzden tasavvufa yöneldiler. Bu duyguyu tatmin etmek için, hukukçular, ismi veya biçimi dışında dindarlıktan hiçbir şey içermeyen bir Şeriat türü tasarladılar. Ayrıca, dini anlamada kendi standartlarına ve literalizmine katılmayan herkese karşı açık bir düşmanlık pozisyonu aldılar. İlahiyatçılara gelince, onların şiddetli entelektüel hareketi her şeyde şüphe yarattı ve düşüncelerde karışıklık ve şaşkınlık yaydı. Bu, insanları başka bir yoldan, yani vicdan ve şahitlik yolundan, yani tasavvuf yolundan kesinlik aramaya yöneltti. Tasavvufun hukukçulara ve ilahiyatçılara yönelik pozisyonunun ayrıntılı bir tartışması, İslam'daki manevi devrim üzerine yaptığımız .bölümde yer alacaktır

* * *

İslam Tasavvufunun Kaynakları

Daha önce bazı Oryantalistlerin, tasavvufun tamamını -felsefî ve felsefi olmayan- tek bir kaynağa dayandırma girişimlerinden bahsetmiş, böyle bir girişime yönelik itirazları sıralamış ve bunun .imkânsızlığını ortaya koymuştuk

Gerçek şu ki felsefi tasavvuf, ortaya çıkması için uygun koşullar oluşana, insanlar onu kabul etmeye hazır olana ve büyümesi için gerekli faktörler mevcut olana kadar İslam'da ortaya çıkmadı. Bu koşullar ve faktörler, İslam İmparatorluğu'nun kendisini oluşturan uluslardan daha az karışık olmayan karışık bir karışımdı. Bilimsel araştırmaların ortaya çıkarabileceği en fazla şey, bu veya şu Sufi'nin bireysel teorilerinin ve fikirlerinin kökenleridir - felsefi Sufi teorilerinin bir bütün olarak kökenleri değil. Tek bir köken fikrine gelince, onu tamamen görmezden geleceğim. Aşağıda felsefi tasavvufu genel biçimiyle etkileyen en önemli kaynakları belirteceğim ve bu etkilerle .ilgili bazı Sufi meselelerine işaret edeceğim

:Birinci kaynak: Kur’an ve hadis

Kur’an ve Hadis’i, zühdün kaynaklarında zikrettiğimiz gibi, felsefi tasavvufun birincil kaynağı olarak bir kez daha zikretmek üzere geri dönüyoruz. İslam’ın sufileri, kelamcılar, filozoflar, Şiiler ve her İslam düşünürü gibi bu iki kaynağı da kullandılar. Sufiler, bunları anlamak için çeşitli yorumlama yöntemleri kullandılar ve metinlerinde daha

önce karşılaşmadıkları yeni anlamlar okudular ve bazen bu metinleri, İbn Arabi'nin "Fusus al-Hikem" kitabında yaptığı gibi, taşımadıkları şeylerle yüklediler. İbn Arabi, bu kitabında, Kur'an'dan bir grup ayete dayanarak, her bölümünde "vücut birliği" doktrininin bir görüntüsünü çıkardı. Bu kitapta ve diğer kitaplarında şunları yazar: İki dilde: Kur'an'ın açık metninden anlaşılan zahiri mananın dili ve Kur'an metninin tabi olduğu tasavvuf felsefi yorumu olan batıni mananın dili. Yüce Allah'ın: "O'nun yüzü hariç her şey yok olacaktır" (Kasas: 88) sözündeki "Yüz", zahiri dünya veya dışsal varlık dediğimiz değişen ve dönüşen varoluşsal yönlerin aksine, yok olmayan, değişime veya bozulmaya tabi olmayan İlahi Öz'dür. Yüce Allah'ın: "Gayba inananlar" (Bakara: 3) sözündeki "Gayb" Tanrı'dır ve Gayb Âlemi, tanıklık dünyasının aksine ilahiyat dünyasıdır. Bunlar, iki açıdan görülen bir şeyin veya iki açıdan görülen bir gerçeğin iki adıdır. İlk bakış açısı Hakikat, ikincisi ise yaratmadır. Yüce Allah'ın: "Ve biz ona şah damarından daha yakınız" (Kaf: 16) sözünde. Ve O'nun: {Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz göremezsiniz} [Vakıa: 85] sözü, yakınlığı, Hakkın, kulun hakikati ve gerçekliği olduğu ve hiçbir şeye onun hakikatinden daha yakın olmadığı gerçeğine işaret ederek açıklar. Ve Yüce Allah'ın: {Allah, göklerin ve yerin nurudur} [Nur: 35] sözündeki nur, "gölge" olan zahiri veya kavramsal varlığa zıt olarak gerçek varlığa işaret eder. Ve "Hak", her varlığın kendisiyle açığa çıktığı gerçek varlık olduğundan, tıpkı şeylerin güneşin ışığı ve varlıkların en yükseği olan göklerin ışığı ve en aşağısı olan yerin ışığı tarafından açığa çıkması gibi. İbn Arabi'ye göre, Kur'an'da geçen "kalem"in anlamı ilk akıl, "Levh-i Mahfuz"un anlamı ise "külli ruh"tur. "Cehennem"in anlamı kul, "söz"ün anlamı ise akıldır. Adem, insanın .hakikatidir ve Muhammed de kendi hakikatinde kâmil insandır, vb

:İkinci kaynak: İlahiyat

Birçok araştırmacının göz ardı ettiği ve Sufi inançlarının gelişimi üzerindeki etkisini takdir etmediği bir kaynaktır, Sufi felsefi meselelerinin birçoğu teoloji meseleleriyle bağlantılı olmasına veya Sufi bir kılıkta belirgin olmasına rağmen. El-Sarraj'ın "El-Lam", El-Kalabadhi'nin "El-Ta'aruf" ve El-Kuşeyri'nin "El-Risalah" gibi Sufi kitaplarını inceleyen herkes, Sufilerin sözlerinde teolojiyi ne ölçüde kullandıklarını ve ilahiyatçıların teorilerini ve yöntemlerini Sufizmin teorileri ve yöntemleriyle ne ölçüde harmanladıklarını bulacaktır.

Eş'ariler, Karamiyye, Şiiler, İsmaili Batıniler ve Karmatiler'in birçok .teorisi felsefi Sufizme sızmıştır

Burada, İslam felsefi tasavvufunun en belirgin tezahürü olan varlığın birliği fikrine işaret etmekle yetineceğiz. Kökenlerinin salt teolojik düşünceye dayandığına ve bazı oryantalistlerin söylediği gibi Hint felsefesi gibi dışsal bir etkenin ürünü olmadığına inanıyoruz. Müslümanlar tevhid doktrinini araştırmaya başladılar ve farkında olmadan varlığın birliği doktrinine düştüler. Birlik anlamını araştırmaya başladılar, bu yüzden ortakları, zıtları, eşitleri, benzerlikleri ve eşleri reddettiler. Bir, Zorunlu Var Olan Tanrı'yı, O'nun gerçek varlıkta tek olduğu ve O'ndan başka her şeyin saf yokluk olduğu, çünkü O'ndan başka her şeyin var olmasının mümkün olduğu, yani varlığının Kendisinden değil, O'ndan başka bir şeyden geldiği anlamında yorumladılar. Sonra "zorunlu var"ı yorumladılar. Cüneyd'e tevhid hakkında soru sorulduğunda şöyle dedi: "Senin bilgin, yaratılışın hareketlerinin ve durgunluğunun yalnızca Yüce Tanrı'nın eylemi olduğu ve O'nun için hiçbir ortağın olmadığıdır." Sonra Tevhid'in anlamını genişlettiler ve Allah'a bir ortak koşmayı reddetmekle kalmadılar, aksine Allah'tan başka her şeyin varlığını inkar ettiler ve çokluğu inkar ettiler ve İbn Arabi'nin inandığı gibi, bunu bir hayal ve vehim eylemi olarak gördüler. Böylece "Allah'tan başka ilah yoktur" yerine, "Hakikatte Allah'tan başka varlık yoktur" veya varlığın birliğini açıkça gösteren benzer ifadeler kullanmaya başladılar. Tevhidin orijinal doktrinine avam Tevhidi, varlığın birliğine de seçkinlerin Tevhidi adını verdiler. Her biri için birer tanım verdiler. El-Cüneyd, avam Tevhidi'ni tanımlarken şöyle diyor: "Onun birliğini idrak ederek muvahhidi seçmektir." Ve Özellikleri tanımlarken de şöyle diyor: "Zamansal sınırlamaların darlığından sonsuzluğun ".genişliğine çıkıştır

:Üçüncü kaynak: Yeni Platonculuk

İslam felsefesinin ve İslam tasavvufunun tüm yönlerini etkileyen bu önemli kaynağın Müslümanlar tarafından bilinmeyen bir kökene sahip olması garip bir kaderdir; bu da onların bunu kaynağında bilmediklerini, bunun yerine bir yandan sözlü telkin yoluyla, diğer yandan da bazı Süryani Hıristiyanların yazdığı özetler aracılığıyla bildiklerini gösterir. Yeni-Platonculuğun gerçek kurucusu olan Plotinus'u veya "Enneadlar" adlı kitabını bilmezler; el-Şehrastani ona kısaca değinip onu Yunan Şeyhi olarak adlandırsa da. Plotinus'un

yakın öğrencisi ve kitaplarının yayıncısı olan Porphyry hakkında, "Isagoge" olarak bilinen Aristoteles Mantığına "Giriş" kitabının yazarı olmasından başka hiçbir şey bilmezler. Aproclus hakkında, Hıristiyanlar arasında Yahya en-Nahvi ve Müslümanlar arasında Gazali tarafından çürütülen dünyanın sonsuzluğu hakkındaki görüşü dışında hiçbir şey bilmezler. Yeni-Platoncu okulun ikinci kolunun en büyük adamı olan Iamblichus hakkında ise çok az ve çarpıtılmış bilgiler .biliyorlar

İslam felsefi tasavvufuna sızan ve diğer unsurlarıyla harmanlanan Neoplatonik fikirleri saymak çok uzun sürecektir. Örneğin, Sufilerin vahiy ve tanıklık teorisinin esasen Neoplatonik olduğunu söylemek yeterlidir. Benzer şekilde, bilgi teorileri (Yunanca "gnosis" kelimesinden tercüme edilir), ruh ve bu dünyaya inişi, İlk Akıl ve Evrensel Ruh ve hatta tecelliler, hepsi çok az veya hiç çarpıtılmadan Neoplatonik kaynaklardan türetilmiştir. Üçüncü yüzyıl Hicri'nin sonundan önce Müslümanlar tarafından bilinen Neoplatonik felsefenin en önemli üç eserine işaret etmek faydalı olacaktır. Bu eserler, bu okulun eserleri olarak tanınmasalar bile, şüphesiz doktrinlerinin temeliydi. Bu üç kaynağın her birinin gizemle örtülü kalan ve .araştırma ve soruşturmaya tabi tutulan bir tarihi vardır

Bunlardan ilki, Aristoteles Teolojisi: ya da “Tanrılık Üzerine Bir Söylem” adlı kitaptır. Kitabın ismi, kitabın Aristoteles’e atfedildiğini gösterir; ancak modern araştırmalar, bu atfın yanlış olduğunu kanıtlamıştır; çünkü kitap, Plotinus’un Dokuzluları adlı kitabın bazı .bölümlerinin özetidir

İkincisi: İlkinden daha az ünlüdür, ancak İslam felsefesi ve tasavvufta daha az etkili değildir. Yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen "Saf İyiliğin Açıklanması" adlı kitaptır, çünkü kitap - gerçekte - Atina Okulu'ndaki Neoplatonik okulun en büyük adamı olan Aproclus tarafından yazılmış olan "İlahi İlkeler" "Aestchiosis Theologica" adlı kitabın karışık bir .özetidir

Açıklama Kitabı'nın, Aproclus'un kitabını bilen bazı Müslümanların bir özeti mi yoksa kayıp bir Yunanca veya Süryanice orijinalinin çevirisi mi olduğunu henüz bilmiyoruz. Ancak, kitabın Arapça versiyonundan Latince'ye çevrildiğini ve bu çeviride "Nedenler Kitabı" olarak bilindiğini ve Aziz Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) ünlü yorumunu bu .çeviri üzerine yazdığını biliyoruz

Aristoteles Teolojisi ile Saf Âlemin Açıklaması kitapları arasında, yalnızca içerik değil, üslup ve terminoloji açısından da büyük bir benzerlik vardır; bu benzerlik, bazı eleştirmenlerin her iki kitabın aynı .kalem tarafından yazıldığını söylemesine yol açmıştır

Üçüncüsü: Bunlar, MS beşinci yüzyılda Stephen Barsedile'nin bir öğrencisi olan isimsiz bir Suriyeli rahip tarafından yazılmış yazılardır. Bunlar yanlışlıkla, Aziz Paul'ün elinden Hristiyanlığa geçenlerden biri olan Areopagite Dionysius'a atfedilmiştir. Ancak, Areopagite Dionysius olarak adlandırılan bu kişi, bir nedenden dolayı adını gizleyen bir Suriyeli rahipti. Yazıların başlığı "Kutsal Tanrı"dır. Bunların ortaya çıktıktan hemen sonra Süryanice'ye ve ardından 850 yılında Scotus Erigena tarafından Latince'ye çevrildiği bilinmektedir. Dicle kıyılarından Atlas Okyanusu'na kadar Hristiyan dünyasında bilinmeleri MS dokuzuncu yüzyıla (Hicri üçüncü yüzyıl) kadar .sürmemiştir

Bu yazılar, Hristiyan Sufizmi'ni ve ardından İslam Sufizmi'ni etkilemiştir; çünkü ilahi yönü yalnızca Mesih'te değil, aynı zamanda insan olarak insanda da teyit etmişlerdir. Bunlardaki ana fikir, insan doğasının ve ilahi doğanın her insanda mevcut olduğu, dünyevi yaşamın (beden yaşamının) daha yüksek ilahi yaşamın bir görüntüsünden başka bir şey olmadığı, insanın kaderinin Tanrı'ya ait olduğu ve Tanrı ile iletişim kurmanın ruhun disiplini, arınması ve Sufi hallerinin tedavisi dışında bir yolu olmadığıdır. Gerçekten de, Tanrı'yı bilmenin onlar dışında bir yolu yoktur. Bu nedenle, Hristiyan Üçlüsünden, itaatsizlikten veya günahlar için kefaretten bahsetmeye .yer yoktur

Bu teoriye göre, "çözümler" ilahiyat ve insanlığın birleşmesinden başka bir şey değildir. Her şey Tanrı'dan onun için doğaçlama yapılmış bir taşmadır ve insanın Tanrı'ya olan özlemi, ruhun O'na geri dönme özleminin bir işaretinden başka bir şey değildir, çünkü her şey .O'ndandır ve O'nadır

Bunlar Doğu Kilisesi'nin öğretileriydi ve genel olarak insan düşüncesi ve özellikle İslam Tasavvufu üzerinde etkileri vardı. Sufilerin ilahi tecelli ve tezahürler üzerine söylemleri ve Tanrı'nın İlk ve Son, Dış ve İç olduğunu söylemeleri -felsefi anlamda- yukarıda belirtilen .anlamlardan bazılarının yankısından başka bir şey değildir

:Dördüncü kaynak: Hint Tasavvufu

Daha önce Sufi yok oluşunun bir tür Hint nirvanası olduğunu söyleyenlerin görüşüne değinmiştik. Bu görüşü, nirvananın tamamen olumsuz bir olgu ve kapsamlı bir karamsar doktrinden ayrılan bir fikir olduğu, Sufi "yok oluşunun" ise hem olumlu hem de olumsuz yanları olduğu ve varoluşun doğasına ilişkin karamsar bir felsefeyle hiçbir ilgisi olmadığı temelinde reddettik. Bununla birlikte, Hint Sufizmi, özellikle dini ritüeller, ruhsal egzersizler ve öz mücadele yöntemleriyle bağlantılı olanlar olmak üzere İslam Sufizmi'nin bazı yönleri üzerinde .etkili olmuştur

Hint kültürü, İslam'ın Hindistan'ı fethinden yaklaşık bin yıl önce, yani 421 H. yılında ölen Gazneli Sultan Mahmut'un fethinden önce, Hindistan sınırlarına yakın İran'a ve Batı Asya ülkelerine ulaştı. Bunun kanıtı, İslam'ın fethinden yüzyıllar önce Belh şehrinin Budist tasavvufunun en önemli merkezlerinden biri ve birçok eski manastırın merkezi olmasıdır. Bu şehrin şöhreti ve itibarı İslam'dan sonra da devam etti ve Profesör Gold Zuhair'in hikayesinin Buda hikayesi tarzında örüldüğünü söylediği İbrahim bin Edham ve Horasan şeyhlerinden ikisi olan Şakik el-Belhi ve Ebu Hamid bin Hudruyih de dahil olmak üzere çok sayıda erken dönem sufisi orada büyüdü. Hint tasavvufundan şüphesiz etkilenenler arasında, yöntemini kendisine nefes kontrolü olarak bilinen Hint yöntemini öğreten Ebu Ali [20] . el-Sindi'den öğrendiğini söyleyen Ebu Yezid el-Bistami de vardı.

:Beşinci kaynak: Hıristiyanlık

İslam'daki zühd ile Hristiyan rahibelik arasındaki bağlantıdan yeterince bahsettik ve aralarındaki temel farklara işaret ettik. Ayrıca İslam zühdünde bir miktar etkiye sahip olan şeyin Hristiyan rahibelik olduğunu, Hristiyan dininin kendisi olmadığını gösterdik. İslam tasavvufuna gelince, bazı Hristiyan inançları bunun üzerinde etkili olmuştur. Bazı Sufiler, Hristiyan anlamda enkarnasyondan bahsetmişlerdir, örneğin El-Hüseyin bin Mansur El-Hallac şöyle :demiştir

İnsanlığını, nüfuz edici ilahiliğinin sırrını açığa çıkaran Allah'a şükürler .olsun

.Sonra yaratıklarına yiyici ve içici olarak göründü

[21] Yarattığı bile onu bir anda kaş kaşa gördü

Bu ayetler insan doğasının ikiliğine atıfta bulunur: ilahilik ve insanlık. Bunlar, El-Hallac'ın Mesih'in doğasına atıfta bulunmak için kullandığı Süryani Hıristiyanlardan aldığı iki terimdir. El-Hallac'dan enkarnasyon hakkında açık olan başka ayetler de aktarılmıştır ve enkarnasyon, Müslümanların her zaman Hıristiyanlıkla ilişkilendirdiği bir inançtır. :Ruhunu ve ilahi ruhu tam bir harman halinde şöyle diyerek tanımlar

.Ruhunu, şarabın saf suyla karıştığı gibi, ruhumla karıştırdım

Sana bir şey dokunursa bana dokunmuştur ve sen her durumda :bensin.[22] veya tam birlik burada şöyle diyor

Ben sevdiğim kişiyim ve sevdiğim kişi de benim. Biz bedenlerimize .giren iki ruhuz

Beni görürseniz ben onu görürüm, siz onu görürseniz siz de bizi görürsünüz.[23]

Bazı Sufi filozoflar, onu Hıristiyan anlamından farklı bir anlamda anlamış olsalar da, Teslis fikrini benimsemişlerdir. Mesela İbn Arabi, “Fusus al-Hikem” adlı eserinde şöyle der: “Bil ki, Allah seni hidayete erdirsin, bütün işler (yani yaratılış) kendi içinde ferdiyet üzerine bina edilmiştir ve teslise sahiptir. Üçten itibaren böyledir. Üç, ilk fertlerdir. Alem, İlahi Huzur’dan varlığa gelmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: {Biz bir şeye, dilediğimiz zaman sözümüz, ona sadece “Ol” dememizdir; o da hemen oluverir.} [Nahl: 40] Bu bir cevher, bir irade ve bir sözdür. Bu cevher ve onun iradesi olmadan -ki bu, istikamet ile . ihtisas arasındaki ilişkidir-[24]

İbn Arabi, teslis hakkındaki görüşünü şaşırtıcı bir açıklıkla şöyle dile :getirir

Sevgilim üç oldu ve bir oldu, tıpkı hipostazları hipostazlara .dönüştürdüğü gibi

Varlıklar ve anlamlar dünyasındaki tüm üretim ve tüm yaratım için teslisi temel alır. Doğal dünyadaki üretim üçe dayanır: baba, anne ve oğul. Kıyaslama akıl yürütmesindeki üretim üç sınıra ve üç önermeye .dayanır, vb

İbn Arabi'nin "Kelam" ve Muhammedî hakikat hakkında zikrettikleri, Allah'ın dünyayı yaratmasından önce var olduğunu ve Allah'ın onun aracılığıyla ve onun uğruna yaratılışı yarattığını söylediği şeylerde, İskenderiye'deki Hristiyan babaların düşünürleri tarafından formüle edilen tarzda kendisine ulaşan bir miktar Hristiyan felsefesi vardır ve bu felsefeye, büyük ölçüde Hallac-ı Mansur gibi bazı İslam filozofları . ve sufileri tarafından sokulan İslami fikirler de katılmıştır.[25]

* * *

Tasavvufun rolleri ve ekolleri

Tasavvuf -eğer bu kelimeyi en geniş anlamıyla kullanırsak- her biri kendine özgü özellikleri ve nitelikleri olan çeşitli farklı evrelerden geçmiştir. Gerçekten de her birinin ortaya çıktığı belirli bir zaman vardır. “Sufi” isminin iki yüzüncü yıldan önce ortaya çıkmadığını ve kullanımının yaygınlaşmadığını belirtmiştik. Gerçek şu ki, o zamana kadar, “Tasavvuf” tanımının, yani halleri, makamları, vecdleri, zevkleri ve aydınlanmalarıyla örgütlenmiş manevi hayatın uygulandığı hiçbir şey yoktu. Aksine, var olan şey zühddü. Tasavvufu genel anlamıyla anlasaydık, zühdün onun evrelerinin ilki olduğunu düşünürdük. Bu aşamada, Sufi, Sufi ismiyle bilinmezdi. Aksine, ona zühd ehli, ibadet eden, fakir, münzevi veya okuyucu denirdi. Okuyucular, zühd ehli için eski bir isimdir.[26.] Bu sözlerin, dinî meselelere karşı yoğun ilgi ve şeriat hükümlerine riayetten başka bir anlamı yoktur ve dünyadaki .fakirlik ve zühd bunun bir tezahürüdür

İlk çağda zühdün temeli, şeriatın adabı ve emirlerini dikkatle göz önünde bulundurarak, yoksulluk, kendini inkar etme ve dünyayı terk etme -ya da en azından onu hor görme- idi. Bu anlamda, Hz. Peygamber'i, sahabeleri ve tabileri zühd sahipleri arasında sayabiliriz. Onların zühdleri, zikrettiklerimizden öteye geçmeyen, Allah'tan ve O'nun cezasından güçlü bir korku, O'nun cennetine ve mükafatına .ümit ve günaha karşı abartılı bir takdir duygusuyla, basit, saf bir tipti

Bu erken İslam döneminde, zühd dini bir hareket, bir düşünce okulu veya kolektif bir sistem değildi. Aksine, yalnızca din tarafından yönlendirilen bireysel bir eğilimdi: Kuran ve Peygamber'in (s.a.v.) Sünneti. Görünüşe göre bu dönemde Müslümanlar, zühd ve inzivaya çekilmektense Allah yolunda cihada ve O'nun mesajını yaymaya daha

fazla adanmışlardı. Çünkü cihat -Allah uğruna birinin hayatını feda etmesi- bir Müslümanın erişebileceği en büyük onurdu ve Hıristiyanlar .için şehitlikle karşılaştırılabilirdi

Rivayet olunduğuna göre, Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Her peygamberin ruhbanlığı vardır, bu ümmetin ruhbanlığı da cihaddır.” İslam’daki bazı büyük mücahitlerin biyografilerinden, cihadın daha sonra zühdün görüldüğü şekilde görüldüğü anlaşılmaktadır. Zühd, riyazet ve benzeri birçok özellik mücahitlere bahşedilmiştir. Ancak bu basit zühd kısa zamanda derin ve karmaşık bir zühd haline dönüşmüş, organize bir hayat, kurallar, şartlar ve şeyhler edinmiştir. İlk zühd sahiplerinden sonra, kendilerine hikâyeci, ağlayıcı ve vaiz gibi farklı isimler takan başka zühd sahipleri ortaya çıkmıştır. Bu kişilerin vaaz verme, hikâye anlatma ve öğretme için tuttukları çevreleri vardı ve bunlar daha sonra Hicri birinci yüzyıldan kısa bir süre sonra ortaya çıkmaya başlayan zühd okullarının çekirdeğini oluşturmuştur. Burada çilecilik, tıpkı Hıristiyan rahiplerin inziva yerleri ve manastırlarına benzer şekilde, inziva yerleri ve manastırlar içerisinde örgütlenmiş kolektif bir olgu haline geldiği gibi, .dinsel bir hareket ve yaşamda özel bir eğilim haline de gelmiştir

Bu yeni zühdün özellikleri arasında iki yönden aşırılık vardır: Birincisi, nafile ibadet ve zikirlerdeki aşırılıkla ortaya çıkan ihlas yönü, ikincisi ise en önemli tecellisini “güven” teşkil eden, bütün tasavvuf ahlakının temeli olan, dünyada zühd, yalnız Allah ile meşgul olma, her düşünce ve davranışta O’nu müşahede etme, kazancı terk etme, güzel koku kullanma, kendi kaderine, insanların övgü ve eleştirilerine aldırmama .gibi ahlâk yönü

Bu dönemde sırasıyla Medine Mezhebi, Basra Mezhebi ve Kûfe .Mezhebi ortaya çıktı

Medine'de ise maddi ve gücünü doğrudan Kur'an ve Hadis'ten alan basit bir zühd vardı. Peygamber ve arkadaşları, Müslümanların zühd sahiplerinin takip ettiği örnekti ve Emeviler döneminde Hilafetin temeli Medine'den Şam'a taşındıktan sonra bile durum böyle devam etti. Selef doktrinini takip eden dindar Müslümanlar, Selefiliklerine bağlı kaldılar ve Emevilerden kendilerine gelen her türlü siyasi veya başka türlü etkiye direndiler. Bunun en belirgin kanıtı, hayatının büyük bir bölümünü Emevilere ve onların yaşam ve yönetim biçimlerine karşı çıkarak ve zamanının zenginlerine öfkelenerek, İslam'ın ve öğretilerinin sınırları içinde adil bir sosyalist yaşam çağrısında

bulunarak geçiren, hicri 32 yılında ölen Ebu Zerr el-Gıfari'dir. Bu okulun büyük zühd sahipleri arasında, kalpler ve onların sıkıntıları hakkında ilk konuşan kişi olan Huzeyfe bin Yemen de vardı. Bunların arasında Selman-ı Farisi, Ubeyde bin Cerrah, Abdullah bin Mesud ve Peygamber Efendimiz'in onun hakkında: "Üzerinde iki aba bulunan, dağınık, tozlu bir adam var ki, kendisine itibar edilmiyor. Allah'a yemin etse Allah yeminini yerine getirir, Bera bin Malik de dahil." dediği .el-Bera bin Malik de vardı

Aynı şehirde, H. 90 yılında vefat eden Said bin El-Müseyyeb, Tabiîn neslinden çıkmıştır. O da Ebû Zer El-Gıfârî gibi, Emevîlerin en büyük .muhaliflerinden biriydi

Basra Okulu, İslami yönünün yanı sıra, özellikle Sufizmin pratik yönünde Hint kültüründen bir miktar etkilenmiştir. Burada Sufiler, ruhu arındırmak, onu kötülüklerden kurtarmak ve yüce dünyasına yükselmek için oruç ve benzeri şeylerle bedene işkence etme ilkesini benimsemişlerdir. Basra'da Sufiler siyasetle uğraşmaktan uzak durmuş ve Sufizmi, Kur'an, Sünnet ve Sahabe biyografilerine dayanarak akılcı ve dini bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Bu okulun .en önemli ismi, Hicri 110 yılında ölen Hasan Basri'dir

Kûfe'de, Peygamber ailesi için Şiîlik ortaya çıktı ve tasavvuf siyasette önemli bir rol oynadı. Sufi olarak adlandırılan ilk kişi Cabir bin Hayyan eş-Şiî veya Ebû Haşim el-Kûfî olsun, bu isim ilk olarak, Kûfelilerin tasavvufunda ilahi aşk meselesinde ortaya çıkan Maniheist doktrinden etkilenen bir Arami kültürüne sahip olan Kûfe'de ortaya çıktı. Şiîlik, Kûfe Okulu'nun tasavvufunda önemli bir etkiye sahipti ve hatta neredeyse Şiî olan ve orada ortaya çıkan bir doktrine bile verildi ve imamlarının sonuncusu, 210 yılında Bağdat'ta ölen Abdak es-Sûfî'ydi. Öğretileri arasında tüm dünyanın haram olduğu ve ondan sadece geçim için bir şey almanın caiz olmadığı vardı. Et yemezdi ve şöyle derdi: İmamet tayinledir. Bu mezhebin en meşhurları arasında, Hicri 105 yılında Mekke'de ölen Yemenli Tavus bin Keysan ile öldürülen .Said bin Cübeyr vardır

Kufe Okulu'nu karakterize eden Arami kültürü, MS ilk altı yüzyılda gelişen ve Yunan ve Fars düşüncesinden malzeme alan Doğu felsefi düşüncesinin bir uzantısıydı. Başka bir deyişle, Aristoteles felsefesi, Yunan tıbbı ve kimyası ve Fars metafiziğinin bir karışımıydı. Bu kültür :Arapçaya çevrildiğinde, İslami çevreyi iki şekilde etkiledi

Birincisi: Aşırı Şii mezhepleri üzerindeki ve dolayısıyla Gnostik .araştırma alanındaki tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkisi

İkincisi: Metafizik araştırmalar yapan ilahiyatçılar üzerindeki etkisi .yoluyla

Kufe'de, Hibban el-Hariri ve 200 yılından önce ölen Kulayb'in de aralarında bulunduğu Spiritüalistler olarak bilinen bir grup ortaya çıktı. Onların elleriyle, Kufe okulunda bir değişim ortaya çıktı ve yaklaşımları serbestliğe doğru yöneldi. Şeriatın dış görünüşünü -yani uzuvlara uygulanan Şeriatın hükümlerini- dikkate almadılar ve zühdün manevi hayatın tatminine aykırı bir şey olduğunu düşündüler. Buradan serbestlik geldi, ancak bu her insana verilen mutlak bir serbestlik değildi, daha ziyade ibadet yolunda ilerlemede en üst noktaya ulaşanlara verildi. Bu Spiritüalistlerin iyi bilinen sözleri arasında şu sözleri vardır: "Kullar ibadetleri aracılığıyla, ruhlarını gizlemekten ve onları hoş olmayan şeyleri yapmaya zorlamaktan en üst ilerleme olan bir makama ulaşırlar. O hedefe ulaştıklarında, istedikleri onlara verilir."[27.] Kufe'de bedenlenme doktrini yaygındı.

170 yılında vefat eden Ebu Şuayb el-Kelal, Tanrı'nın sevinç, üzüntü, yorgunluk, rahatlık, sıkıntı, görüş ve benzeri şeyleri deneyimlemesine . izin verdi.[28]

Kufe'den Sufizm, Irak'ın ötesine, özellikle de Mazdakizm'in İslam'dan önce yaygın olduğu İran'a yayıldı. İran'da, daha sonra detaylı olarak tartışacağımız teorik ve pratik yönelimlerinde farklılık gösteren çeşitli .Sufi okulları ortaya çıktı

Bağdat İslam'ın siyasi ve kültürel merkezi haline gelince, Basra'da tasavvufun rolü zayıfladı ve Bağdat hem Basra hem de Medine tasavvufunu miras aldı ve bunun için temeller ve kurallar koydu. Bu nedenle, Bağdadi okulunun tasavvufunda, Mu'tezile kelamının teorilerinden etkilenen Basra halkının zühdünü ve Hadis'ten etkilenen Medine halkının zühdünü buluyoruz. İlk etkide ortaya çıkanların en önde gelenlerinden biri, hicri 243 yılında ölen El-Hâris bin Esed El-Muhasibi iken, ikinci etki, hicri 241 yılında ölen Ahmed bin .Hanbel'de ortaya çıkmıştır

*** * ***

Hicri ikinci yüzyılın sonlarında zühd, tasavvufa dönüştü ve İslam'da fıkıh ilmine zıt olarak yeni bir ilim doğdu. Ya da daha doğrusu şeriat ilmi iki kısma ayrıldı: Uzuvlara uygulanan hükümleri inceleyen fıkıh ilmi ve şeriatın iç manasını inceleyen ve sırlarını anlayan, ibadetleri ve bunların ruh üzerindeki etkilerini, bunlardan kaynaklanan psikolojik halleri ve manevi faydaları inceleyen tasavvuf ilmi. Bu dönüşümün başlangıcı, zühdün içsel bir mesele ve Tanrı ile aralarındaki salt manevi bir bağlantı olduğunu düşünen, dini ritüelleri ve gelenekleri kullanan zahitlerin ve savaşçıların merkezi olan Basra'daydı. Levant halkı ise... Bu ritüeller ve gelenekler İbn Teymiyye'nin "Sufiler ve Fakirler" adlı makalesinin konusudur.[29]

Tasavvufun birlikten ilk ortaya çıktığı ve ilk Sufi Birliği'ni kuran," Hasan'ın (el-Basri) ashabından Abdülvahid ibn Zeyd'in (ö. 177) bazı sahabeleriydi. Basra'da, diğer ülkelerde olmayan zühd, ibadet, korku ve benzeri şeylerde bir aşırılık vardı ve bu nedenle 'Kûfi fıkhı ve Basra ibadeti' denildi. Sanki Kufe halkının yargı ve emirlik konularında fıkıh ve içtihat araştırmalarında yaptığı harekete bir tepki vardı, bu yüzden Basra halkı, Sufilerin yolunda bir eksiklik olarak gördükleri şeyi telafi etmek istediler, bu yüzden ibadet ve devlet işleriyle ilgilendiler. Bunun üzerine İbn Teymiyye aynı mektupta şöyle diyor:[30] : "İbadet ve hâllerin artmasına dair tasavvufî işler Basra'dan çıktığı için, ashabın hâlleri hakkında bilinenlerin ötesinde zühd, takva ve ibadet hâlleri artanlar hakkında ihtilaf edildi... Gerçek şu ki, onlar ibadet ve hâllerde gayretlidirler, tıpkı Kûfeli komşularının hüküm ve irşad işlerinde gayretli olmaları gibi".

Burada tasavvuf, dinin kuralları ve prensipleri dışında hiçbir kural ve prensibin olmadığı basit bir çilecilikten, yerleşik kurallara, belirlenmiş manevi egzersiz ve mücadele yöntemlerine, ruh hallerinin incelenerek onun hastalık ve rahatsızlıklarının anlaşılmasına ve daha sonra bu hastalık ve rahatsızlıkların tedavisine dayalı organize bir manevi hayata doğru ilerler.

Kısacası, tasavvuftan bu geçiş dini ahlak ve ibadetlerin anlamları ve bunların geniş kapsamlı ezoterik imaları hakkında bir farkındalıkla karakterize edildi. El-Cüneyd'e tasavvuf sorulduğunda, "Her kötü özelliği terk etmek ve her asil özelliği kucaklamaktır." diye cevapladı.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, el-Heravi'nin Medarik el-Salikeen - Şerh Manazel el-Sa'ireen adlı eserinde şöyle dedi: "İlahiyatçılar, tasavvufun ".ahlak olduğu konusunda bu bilimde hemfikir oldular

İrade, bütün iradi fiillerin kaynağı olduğundan, sufiler bilgilerini ona dayandırmışlardır, çünkü o, kalbin hareketidir. İradenin hükümlerinin ayrıntılarını incelemek, arzu, huşu, korku, kanaat, sevgi, nefret, kanaat, güven, şükür, sabır, tevazu ve benzeri haller gibi kalbin .hareketlerini incelemektir

İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâric es-Sâlikîn tefsirinde bu anlam hakkında şöyle der: “Bu ilim (yani tasavvuf), temeli ve inşasının tamamı olan irade üzerine kurulmuştur. Kalbin hareketi olan irade hakkındaki hükümlerin ayrıntılarını içerir. Bu nedenle, fıkıh ilminin Hariciler hakkındaki hükümlerin ayrıntılarını içermesi gibi, buna da ”.bâtın ilmi denir ve bu nedenle de bâtın ilmi denir

Bu geçiş dönemi yaklaşık olarak ikinci yüzyılın sonunda sona erer. En önemli özellikleri organize zühd, kanaat ve Allah'a güvendir. Bu dönemde ortaya çıkan en ünlü sufiler arasında 161 H. yılında ölen İbrahim bin Edham, 200 H. yılında ölen Ma'ruf el-Karkhi, 185 H. yılında ölen Rabia el-Adeviye el-Basri, 165 H. yılında ölen Davud bin Nusayr .ve 189 H. yılında ölen el-Fudayl bin Eyyad yer almaktadır

* * *

Tasavvuf daha sonra yeni bir safhaya, vecitler, vahiyler ve lezzetler safhasına girdi. Bu safha, İslam tasavvufunun en rafine ve en saf seviyelerinde altın çağını temsil eden üçüncü ve dördüncü yüzyıllara denk gelir. Önceki safha, dediğimiz gibi, tasavvufun, dinin hükümlerini iç anlamları ve kalpler üzerindeki etkileri açısından ele alan bir ibadet yolu olarak kabul edildiği bir geçiş safhasıydı. Dolayısıyla, ibadetin dış yönleriyle ilgilenen fıkıh ilminin aksineydi. Bu safhada, tefekkür eden ilahiyatçıların yönteminin aksine, ruhu arındırma ve bilgi edinme yolu haline geldi. Mesele, hallere ve makamlara ulaşma niyetiyle zühd ve mücadele yapmakla sınırlı kalmadı, bilakis Sufiler, yollarından gaybın anlamlarını keşfetmenin bir yolu ve başka hiç kimsenin elde etme imkânına sahip olmadığı lezzet bilgisini edinmenin bir aracı aldılar. Bunun üzerine ilimlerine, bu manaya delalet eden yeni isimler verdiler; ona, "Sırlar İlmi", "Vahiy İlmi", "Hâl ve Makamlar İlmi", ."Zevkler İlmi" gibi isimler verdiler

Sufiler, Gazali'nin faydalandığı ve en üst düzeyde kullandığı bir ayrım yaptı - iki tür bilgi arasında: zihin ve düşüncenin uygulanmasıyla

edinilen bilgi ve buna "bilgi" adını verdiler. Terim herhangi bir sınırlama olmaksızın kullanılırsa, ona atıfta bulunur. Diğeri, ilhama benzer bir yöntemle algılanan ve kalbe atılan bilgidir ve doğası ve kaynağı bilinmez ve açıklanamaz veya haklı gösterilemez. Bu, zevk veya bilgi işidir (gnosis). Ayrıca bilen ile gnostik arasında bir ayrım .yaptılar ve gnostik adını Sufi'ye verdiler, başka kimseye değil

Bu nedenle bilgi, Sufi'nin çabaladığı bir amaç ve hedef haline geldi. Mücadelesi ve öz disipliniyle Sufi yolu, hakikatlerin bilgisine ulaşmak ve sahibini görünmeyen sırlar hakkında aydınlatmak için bir araç -kendi başına bir amaç değil- haline geldi. Ayrıca Sufi'nin ulaştığı en .büyük mutluluk veya saadet haline geldi

Eğer bilgi kesinliğe giden yolsa, kesinlik arayan ve hakikat arayan için bundan daha büyük bir mutluluk olabilir mi? Bu değişimi, üçüncü yüzyıl Sufileri tarafından geliştirilen tasavvuf tanımlarında açıkça görüyoruz. Örneğin, Ma'ruf al-Karkhi tasavvufu "hakikatlerin algılanması ve insanların elinde olan şeylerden umutsuzluk" olarak tanımlıyor. Bununla, vahiy ve insanların dünyevi zevkleri ile ilgili zühd .yoluyla ilahi hakikatlerin algılanmasını kastediyor

Bazı sonraki Sufiler dikkatlerini vahiy alanına ve dünyadan perdeyi kaldırmaya odakladılar. Bu konu hakkında kapsamlı bir şekilde konuştular ve birçok iddiada bulundular. Yöntemleri, nefsle mücadele etmek, kalbi Tanrı dışında her şeyden arındırmak, ruhu zikir, yakarış ve sık sık gönüllü ibadetlerle beslemekti. Yüksek ve düşük varlıkların gerçeklikleri hakkında kapsamlı bir şekilde konuştular. Olayları gerçekleşmeden önce algıladıklarını ve düşük varlıkları niyetleri ve ruhlarının güçleriyle yönlendirerek onları kendi iradelerine tabi kıldıklarını iddia ettiler. Bununla ilgili sayısız hikayeleri vardır ve .bunlar genellikle mucizeleri arasında kabul edilir

Bu rolün en önemli özellikleri, tasavvufun teosofik ve gnostik renklendirmesi ve tasavvuf yolunun, tasavvufçuların her biri kendi yolunda Tanrı'ya ve O'nun bilgisine götüren manevi yükselişleri planladığı örgütlenmesidir. Bunun en belirgin tezahürü, "tasavvuf deneyiminin" tasavvufun hayatının etrafında döndüğü eksen haline gelmesidir: tasavvuf onu örgütledi, analiz etti, izledi ve nihayetinde teorilerini onun aracılığıyla yorumladı. Dolayısıyla, tasavvuf biliminin dini deneyimin içselleştirilmesi olduğu söylenebilir ve bu tanımlama, bu rolün tasavvufu için diğer herhangi bir rolün tasavvufu için .olduğundan daha doğrudur

* * *

Bu dönemde birçok Sufi okulu ortaya çıktı ve sayısız büyük şeyh yetişti. Bu okullar Sufi yolunun genel sınırlarında birleştiler ve doktrinlerinin yönleri ve ayrıntılarında biraz farklılık gösterdiler. Bu okulların en önemlisi, açık ara, 243 H. yılında ölen Ebu Abdullah el-Hâris el-Muhasibi tarafından kurulan Bağdat Okulu; 45 H. yılında ölen Zünnûn el-Mısrî tarafından kurulan Mısır ve Levant Okulu; 271 H. yılında ölen Hamdun el-Kassar tarafından kurulan Nişabur Okulu'ydu. Bu okulların en ünlü adamlarından ve içlerindeki baskın teorilerden .bahsetmekle yetineceğiz

Bağdat Okulu'na gelince, onun en büyük temsilcisi dediğimiz gibi, kurucusu El-Muhasibi'dir. El-Muhasibi, bu mektebe mensup olanların hepsine eşlik etmiş veya eşlik eden birileri tarafından eşlik edilmiş ve ondan doğrudan veya dolaylı olarak ders almıştır: Hicri 298 yılında vefat eden Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd, Hicri 289 yılında vefat eden Ebu'l-Hamza el-Bağdadi, Hicri 295 yılında vefat eden Ebu'l-Hüseyin el-Nuri, Hicri 298 yılında vefat eden Ahmed ibn Mesruk, Hicri 286 .yılında vefat eden Ebu'l-Hasan Sirî es-Sakti ve daha birçokları

:Bu okulun teorileri şu tasavvufî meseleler etrafında dönmektedir

Teolojik ve tasavvufi anlamda tevhid ve bununla ilgili olan marifet, -1 .ilahi aşk, Allah'ta fenalık ve beka gibi konular

Ruh ve onun sıkıntıları: Vecd, hasret, yakınlık, samimiyet, gayb, -2 hazır olma, fedakarlık, zikir, tövbe, dünyada ve ahirette Allah'ı görme .gibi tasavvuf halleri ve makamları

El-Muhasibi'nin tasavvufa yaklaşımı, hayat ve maneviyatın gelişiminde sebepler ve etkileri arasındaki bağlantıyı anladığı mantıksal ve analitik bir yaklaşımdır. Bu, ibadetin temellerinin analizini içerir ve burada şöyle der: "İbadetin temeli dindarlıktır ve dindarlığın temeli doğruluktur ve doğruluğun temeli öz hesap verebilirliktir ve hesap verebilirliğin temeli korku ve umuttur ve korku ve umut, vaat ve tehdidin bilgisine geri döner ve vaadi ve tehdidi anlamak ödülü hatırlamaya geri döner ve ödülü hatırlamak düşünceye ve dikkate geri döner."[31.] Yani bir insan kendini ve yaratılış hakkında düşünür ve düşünürse, bu onu yukarıda belirtilen zincir boyunca gerçek ibadetle Tanrı'ya ibadet etmeye götürecektir. Bu basit, saf bir tasavvuf değil, .aksine kendi mantığı olan sistematik bir tasavvuftur

El-Muhasibi, kendisine "el-Muhasibi" dendiği kendi yöntemiyle tanınıyordu. Bu yöntem, eylemleri ve fikirleri, doğruluklarını ve Tanrı'nın haklarına bağlılıklarını belirlemek için eleştiriye ve teste tabi tutuyordu. Bu, özel bir kitap yazdığı bakımın anlamıdır. Bu yöntem, bilginin rasyonelliğini araştırmayı gerektirir, çünkü tüm teorik bilgi rasyonel değildir. Ayrıca, inanç ve bilginin doğasını araştırmayı da içerir, çünkü inanç yoluyla bilgi ile eylem yoluyla bilgi arasında bir fark vardır. Bu nedenle, el-Muhasibi, kalbin tüm hallerini ve hareketlerini ve ona göre zihnin işlevini inşa ettiği temel olarak "Tanrı'ya inancı" benimsedi.[32] O, hayır ve şerrin idrakinde değil, Allah'ın bir fiili diğerine tercih etmesindeki hikmetin idrakindedir. Yani akıl, Mu'tezile'nin inandığı gibi, yalnız başına hayır ve şerri bilmeye yetmez; ancak ilahi teşrihin hikmetinin idrakinde yeterlidir ve bu yolla .ruh için manevî faydalar elde edilir ve iradesi ıslah edilir

* * *

yüzyılda Nişabur Okulu .3

Üçüncü yüzyılın ortalarında, tasavvufun merkezi, Horasan'daki en eski tasavvuf merkezi olan Belh'ten, "Malamatiyye" mezhebinin ortaya çıktığı Nişabur'a taşındı. Nişabur okulu, Belh ve Bağdat okullarından kopuk değildi, ancak ziyaretler, müritlik ve arkadaşlık yoluyla onlara .bağlandı

Malamiyye tasavvufu iki ana prensibe dayanır: "suçlama" ve "yiğitlik". Bunlar bu mezhebin insanları tarafından en sık kullanılan terimlerdir. "Suçlama" ile nefsi dizginlemek, onu suçlamak, eksiklikleri için azarlamak ve itaat eylemlerinde eksiklikler görmek kastedilir. "Yiğitlik" ise, aslen bir grup erdeme, özellikle cömertlik, yüce gönüllülük, şövalyelik ve yiğitliğe verilen bir isimdir. Tasavvuf çevrelerine girdiğinde, özveri, fedakarlık, zarardan kaçınma, cömertçe verme, şikâyeti terk etme, itibardan vazgeçme ve nefse karşı savaşma anlamlarını kazanmıştır. Tüm bu anlamlar hem Sufilerin hem de Malamiyye'nin yazılarında ortaya çıkmış ve onların manevi hayata dair düşüncelerini ve bakış açılarını şekillendirmiştir. Gerçekten de Malamiyye suçlama teorisi -benim görüşüme göre- onların şövalyelik .teorisinin bir dalıdır

Sufi şövalyeliği hakkında Bağdat halkının teorilerinden biraz farklı teorileri olduğu bilinen Melametiyye'nin en ünlü adamları arasında

Ebu Hafs el-Haddad ve Hamdun el-Kassar vardır. Rivayet edilir ki, Bağdat şeyhleri bir gün Ebu Hafs'ın evinde toplandılar ve ona şövalyelik hakkında sorular sordular. O da: "Siz konuşun, çünkü ifade ve dil sizindir." dedi. El-Cüneyd: "Cüneydlik, bakışı ve ilişkiyi terk etmektir." dedi. Ebu Hafs: "Söyledikleriniz ne kadar güzel. Fakat bana göre şövalyelik, adaleti yerine getirmek ve adalet talebinde bulunmaktan vazgeçmektir." dedi. El-Cüneyd: "Kalkın arkadaşlar, çünkü Ebu Hafs, Adem ve soyundan daha ileri gitti." dedi.[33]

El-Cüneyd için, şövalyelik "görüşten vazgeçmek", yani eylemlere düşünce ve takdirle bakmamaktır. "İlişkiden vazgeçmek", yani bir kişiyi Tanrı dışındaki herhangi bir varlığa bağlayan ilişkileri ve bağları bırakmaktır. Buna göre, ona göre, şövalyelik tam bir zühddür. Ancak Ebu Hafs, şövalyeliği, Sufinin adalet ve hakkaniyet olarak gördüğü şeyi yapmakta, yani bunları yapan kişinin kanun veya toplum tarafından adil olması istenmeden tüm yasal ve sosyal görevleri yerine getirmekte görür. Başka bir deyişle, ona göre, şövalyelik saf bir fedakarlıktır.[34]

Nişabur Malamiyye Okulu'nda yenilik, tasavvufa yeni terimler veya formüller eklemesi değil, kendi döneminde yaygın olan tasavvufî anlamların olumsuz tarafını incelemekle ilgilenmesidir. Malami, amelleri övmek ve takdir etmekten çok, amelleri kınamak ve onlarda eksiklikler görmekten bahseder. Samimiyetten çok, ikiyüzlülükten bahseder. Amellerin faziletlerinden ve değerlerinden bahsetmektense, amellerin eksikliklerinden ve kötülüklerinden bahsetmeyi tercih eder. Bu sebeple Malamiyye ehlinin doktrininde "nefsi kınamak", "nefsin mücadelesi", "nefsin pervasızlığı" ve "iddiaları" hakkında çokça konuşulur. "Kölelik", "kurban" ve öğretilerinin ruhunu ifade eden bu tür anlamlar, onların tasavvufuna iki temel kaynaktan sızan anlamlardır: Zerdüşt Mecusi felsefesi ve ikisi de Fars veya Fars-Hint kökenli olan şövalyelik sistemi.

Büyük Melâmetîyye Ebû Osman el-Hîrî ve Hamdûn el-Kassâr'ın, dünyanın kötü olduğu ve içinde hiçbir iyilik olmadığı, Melâmetî'nin üzüntü ve kedere kendini adaması ve ne kadar iyi olursa olsun amellerinde eksiklik görmesi ve kendini bu eksiklikle sürekli suçlaması görüşü, bunun karamsar, gayri İslami bir görüş olduğuna

veya -Ebû Bekir el-Vâsitî'nin dediği gibi- Zerdüştî kökenli olduğuna tanıklık eder. Rivayet olunur ki, el-Vâsitî Nişabur'a girdiğinde Ebû Osman el-Hîrî'nin ashabına: Şeyhiniz size ne emretti? diye sormuş. Onlar: "Bize itaat etmemizi ve ondaki eksiklikleri görmemizi emrederdi." demişler. O da: "Sizin emriniz korunan Zerdüştlüktür. Neden size onun yaratıcısını ve gidişatını görerek ondan uzak durmanızı emretmedi?" demiş.[35] ? Bu anlamda Ebu Osman el-Hiri de şöyle diyor: Hiç kimse kendisinde bir şeyi tasdik ederken kendi kusurlarını görmez. Bilakis kendi kusurlarını gören kimse her durumda kendini suçlayan kimsedir. Mücadele yöntemlerinden en önemlilerinden biri olan

.suçlamanın üzerinde daha detaylı durulacaktır

* * *

Üçüncü Yüzyılda Mısır ve Levant Okulu

Bu okul hicri üçüncü yüzyılda ortaya çıktı ve en ünlü dehası 245 yılında ölen Zünn-i Nünn-i Mısri'ydi. Zünn-i Nünn -birçok kadim ve modernin görüşüne göre- İslam'da teosofik mistisizmin gerçek kurucusu olarak kabul edilir. Mısır ve Levant, hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısında bu bölgede yayılan Neoplatonik kültürleriyle tanınıyordu. Bu bölgede, bu kültürden en fazla etkilenen Zünn-i Nünn yaşadı. Büyü, tılsım ve simya gibi sır bilimleriyle uğraştı ve bunları, Neoplatonizm adamlarının daha sonraki döneminde -İamblichus ve Apologetics döneminde- yaptığı gibi, mistisizmle karıştırdı. O bir bilgeydi (Yunanca anlamda).[37.] O bir zahit, bir hadis alimi ve bir simya alimiydi. Abdurrahman Cami'ye göre,[38] - Haller ve makamlar hakkında konuşan ilk kişi. Haller ve makamlar dersek, tasavvufun tamamının yolcunun Tanrı'ya ulaştığı manevi bir yükseliş olduğunu söylemiş oluruz. Ayrıca, bilgi hakkında düzenli bir bilimsel temelde konuşan ilk İslam Sufisiydi ve tıpkı Ebu Yezid el-Bistami'nin bu yolun hedefi olarak

"Tanrı'da yok olmayı" düşünmesi gibi, Tanrı bilgisini tasavvufun nihai .hedefi olarak gören ilk kişiydi

Zünnûn der ki: “Kul Rabbini bildiği ölçüde, onun özverisi artar ve Allah’ı tam olarak bilmek, tam bir özveridir.” Burada Allah bilgisi ile kastedilen, kulun, tek başına Hakk’ın her şeyin Yapıcısı, her şeyin İsteyeni ve her şeyi yapmaya Kadir olduğunu ve kulun hiçbir eylemi, gücü ve iradesi olmadığını fark etmesidir. Dolayısıyla, Zünnûn’un anladığı şekliyle Allah bilgisi, bilen silinip gittiğinden, hiçbir eylem veya etki olmaksızın, tam bir özveriye yol açar. Bu, Ebu Yezid’in .bahsettiği ve ilk olarak üzerinde durduğu Sufi yok oluşunun anlamıdır

Zülnûn, bilgi, türleri, dereceleri ve ona ulaşma yöntemlerini daha önce görülmemiş bir şekilde ayrıntılı olarak açıklamıştır. Allah'ın birliğini bilmenin yolu Kur'an ve Sünnet'tir, O'nun birliğini ve kudretini bilmenin yolu vahiydir ve Allah'ın en büyük isminin bilgisi, Allah'ın .kullarından dilediğine bahşettiği bir armağandır

Zülnûn el-Mısrî’nin sırlar ilimlerine dair bilgisinin tasavvufu üzerinde etkili olduğunda şüphe yoktur; zira o, tasavvufu bu ilimlerden biri olarak görmüştür. Belki de bu konuda, aynı zamanda bir sufi olan simya üstadı Cabir bin Hayyan’dan etkilenmiştir. Tasavvuf ile sırlar ilimleri arasındaki bağ, Zülnûn’dan daha eskidir; zira İmam Cafer es-Sadık ve onun yukarıda adı geçen talebesi Cabir bin Hayyan’a kadar uzandığı söylenmektedir. Ancak Zülnûn, “batınîlik” fikrini derinleştirme ve bunu tasavvufunun çeşitli yönlerine uygulama meziyetine sahipti. Mesela, tasavvuf makamlarının ilki olan tövbeyi ele alırken, iki türden bahsetmektedir: Halkın tövbesi ve batıni ilimden olan seçkinlerin tövbesi. “Halkın tövbesi günahlardan, seçkinlerin tövbesi ise gafletten, yani Allah’ı anmaktan gaflettendir.” buyurmaktadır.[39] “Aşk”tan bahsederken, “Bu, Tanrı’nın tartışılmaması gereken sırlarından biridir.” der. Gerçekten de, tasavvuftaki gizlilik veya ezoterizm fikrinin etkisi altında, bazı Yunan çevrelerinde yaygın olan sembolik dili sıklıkla kullanır, örneğin “Tanrı’nın aşıklara içki verdiği” “aşk kadehi”nden bahsederken.[40]

Tasavvufun iç yönleriyle ilgili şeyler arasında, Sufi ruhunda dönen içsel hallerin dışsal tezahürleri olan vecd ve dinleme vardır ve bu iki hal için bir tanım koyan ilk kişi Zünnûn olmuştur. Bilgi, haller ve

makamlar konusuyla ilgili Sufi aydınlatıcı terimlerin yanı sıra, hepsi neredeyse tamamen kendisine ait olan Zünnûn, kendi zamanında yaygın olan çok sayıda terimi kullanmış ve ayrıca teoloji gibi İslami ilimlerden terimler aktarmış ve bunlara "tevhid" de dahil olmak üzere Sufi bir dokunuş vermiştir.[41] Bunu ilk defa tasavvufî bir tanımla tanımlayan kimdir: “Cenab-ı Hakk’ın şeylerdeki kudretinin karışımsız olduğunu, eşyayı yaratmasının müdahalesiz olduğunu, yarattığı her şeyin bir sebebi olduğunu, yaratmasının bir sebebinin olmadığını, en yüksek göklerde ve en alçak yerlerde Allah’tan başka bir yöneticinin bulunmadığını ve hayalinizde canlandırdığınız her şeyin Allah’tan . başka olduğunu bilmektir.”[42]

Zülnûn, Şam, Kudüs, Antakya ve Bağdat ve İslam dünyasının batı kısmı da dahil olmak üzere ziyaret ettiği birçok ülkenin tasavvufunda iz bıraktı. Gerçekten de, özel bir gizli sisteme sahip gizli, ezoterik bir grupla çevrili bir seyahat okulu gibiydi. En önemli öğrencileri arasında 304 yılında ölen Yusuf bin Hüseyin el-Razi ve 245 yılında ölen Ebu .Turab el-Nahşabi vardı

Bunun Levanten koluna gelince, en önde gelen ve en eski adamları 215 yılında ölen Ebu Süleyman ed-Darani (Daran, Şam'da bir köydür) ve 230 yılında ölen öğrencisi Ahmed ibn Ebu el-Havari ve Levant'ta ikamet eden ve aslen Bağdatlı olan Ahmed ibn el-Cela'dır. Bazı sözlerinde Zünnûn teorilerinin bir izini görebilsek de, bunlar tasavvuf filozoflarına veya teorisyenlerine göre saf tasavvufa daha yakındırlar, örneğin Ahmed ibn el-Cela'nın şu sözünde olduğu gibi: "Kim bütün fiillerin Yüce Allah'tan olduğunu görürse, o sadece Bir'i gören bir tevhidcidir."[43.] Kanaatimce bu, daha önce açıkladığımız “Allah bilgisi” hakkındaki konuşmasında Zünnûn’un kastettiği aynı anlamın bir ifadesidir. Bu üçünün konuşmalarının çoğu dünya ve onun önemsizliği, arzular ve kalbin onlarla meşguliyeti ve bunların boşluğu, kalp, onun nitelikleri ve samimiyeti, tövbede samimiyet, Allah sevgisi ve zamanlarının çoğu sufisinin derinlemesine araştırdığı diğer benzeri konular hakkındadır. Ancak onlar, genel zahitlerden, ruhun Allah’a yakınlık veya uzaklık anlarındaki hallerini psikolojik analizlerinin ve

tasvirlerinin kesinliğiyle ayrılırlar. Ahmed b. Ebî el-Havari şöyle dedi: “Bir gün Ebû Süleyman’ın (ed-Dârânî) yanına girdim ve ona: Seni ağlatan şey nedir?” diye sordum. O da: Ey Ahmed, neden ağlamayayım? dedi. Gece çöktüğünde ve gözler uyuduğunda ve her aşık sevgilisiyle yalnız kaldığında ve aşıklar ayaklarını uzattığında ve gözyaşları yanaklarından aşağı akıp namaz kıldıkları yere damladığında, Yüce, En Yüce, En Yüce, öne çıkacak ve ey Cebrail, gözlerimle, sözlerimden hoşlanan ve zikrimde huzur bulanlara seslenecek. Onları yalnızlıklarında izliyorum, inlemelerini duyuyorum ve ağlamalarını görüyorum, öyleyse sen neden onlara seslenmiyorsun? Ey Cebrail, bu ne ağlama? Hiç bir sevgilinin sevgilisine eziyet ettiğini gördün mü? Veya gece çöktüğünde Bana iltifat eden bir topluluğu yakalamam nasıl uygun olur? Bana yemin ederim ki, Kıyamet günü geldiklerinde, onlara Asil Yüzümü göstereceğim, böylece onlar Bana bakacaklar ve Ben de onlara bakacağım.[44] Burada, mümin -Tanrı'ya yakınlık huzurundayken- kalbinin derinliklerinde Rabbinin sesini duyar, O'nunla iletişim kurar ve iki tür gözyaşı döker: Tanrı'ya karşı görevinde ihmal ettiği şeyler için pişmanlık ve vicdan azabı gözyaşları ve Tanrı'nın samimi sevdiklerine sevgisinde vaat ettiği, onlara merhametini bahşettiği ve onlara ahirette asil yüzünü gösterdiği şeyler için sevinç ve mutluluk gözyaşları. Yani, "sevgi" merhameti hak etmenin ve Tanrı'nın Cennette kulları için hazırladığı en büyük mutluluğu tatmanın sebebidir, yani asil yüzünü görmektir. Bu şekilde, kökeni ve temeli olduğu için .ibadetin üstündedir

* * *

Tasavvufta manevi devrim

Tasavvuf, Müslümanların gerçek manevi ve dini tezahürüdür, çünkü İslami manevi yaşamı en belirgin tezahürleriyle yansıtan aynadır. İslami dini duyguyu en saf, en ateşli, en yoğun ve en ateşli haliyle keşfetmeye çalışırsak, onu Sufiler arasında buluruz. Bir Müslüman ile Rabbi arasındaki manevi bağlantıyı, bu bağlantıyı nasıl kavramsallaştırdığını, hayatı boyunca bunu onaylamak ve güçlendirmek için nasıl çabaladığını ve onu korumak ve kollamak için kendisi de dahil olmak üzere kendisine değer verdiği her şeyi nasıl feda ettiğini anlamak istiyorsak, Müslüman Sufilerin biyografilerini okumalı ve sözlerini tefekkür etmeliyiz. Müslümanların saf bir manevi

yaşamdaki payını anlamak için İslam'ı diğer dinlerle karşılaştırmak .istiyorsak, Sufizm'den daha iyi bir yakınlaşma noktası bulamayız

Gerçekten de, tasavvuf olmasaydı, İslam -hukukçular, ilahiyatçılar ve filozoflar arasındaki fanatiklerin anladığı şekliyle- derin maneviyat ve duygudan yoksun bir din olurdu. İbadetleri ve muameleleri katı bir kurallar, biçimler ve koşullar dizisi olurdu ve inançları, en hafif tabirle, kulu Rabbine yaklaştırmaktan ziyade uzaklaştıran bir soyutlamalar dizisi olurdu. Taraftarlarında huzur ve kesinlik yerine şüphe, karışıklık .ve endişeye neden olurlardı

Bunu açıkça söyleyen ilk kişi ben değilim. Ebu Hamid el-Gazali de bunu daha önce, çok düşündükten sonra yaptı ve aynı sonuca vardı. Diğer tüm bilimler arasında tasavvufun tek başına "sapkınlıktan .kurtarıcı" olduğunu buldu

Müslümanlar arasında dinî duygu ve manevi hayatın gelişmesinde etkili olan hakiki manevî etkenler, kaynağını ve tohumunu İslam'ın kendisinden, yani İslam'ın zuhurundan günümüze kadar gelen Kur'an .ve Sünnet'ten almaktadır

Fakat bu esaslar ve tohumlar, Sufi Müslümanların kurduğu ve uğruna mücadele ettiği o yüce sistemin gölgesinde filizlenip büyüdü. İslam'ın olaylarla dolu uzun tarihine bakan herkes, Sufizmin ruhunun Müslümanların inançlarında, ibadetlerinde ve muamelelerinde nasıl hayatlarına nüfuz ettiğini, Sufi yolunda binlerce mürit yetiştirip onları engellerini aşmak için nasıl eğittiğini ve Sufizmin etkisinin bazı dönemlerde nasıl daha da güçlenerek dinsel alanı aşarak memleketlerindeki siyasi çevrelere ve hükümet idaresine kadar uzandığını, hatta bazı dönemlerde genel dinî çerçeve içinde özel bir dinî karakter kazandıkları gibi, devlet içinde devlet haline nasıl .geldiklerini görmemezlik edemez

Tasavvuf, sadece Sufi'nin yaşadığı bir yaşam biçimi değil; aynı zamanda kulun önce Rabbine, sonra kendine ve en sonunda dünyaya ve içindeki her şeye ve içindeki herkese karşı duruşunu belirleyen belirli bir bakış açısıdır. Bu, yaşamda belirli bir yol olmasının yanı sıra bir tür felsefedir -eğer felsefe kelimesini bu geniş anlamda kullanabilirsek-. Gerçekten de, bu belirli yaşam biçimidir çünkü o felsefenin çocuğudur. Sufiler, dünyaya dair genel Müslüman görüşünü paylaşmadılar, hukukçuların veya ilahiyatçıların din görüşünü paylaşmadılar, filozofların Tanrı, insanlık ve dünya görüşlerini de paylaşmadılar. Bu nedenle, İslam Tasavvufu, tüm bu unsurlara karşı

kapsamlı bir devrim olarak ortaya çıktı ve bu devrim, onun en belirgin tezahürüydü veya daha doğrusu, İslam'ın gerçek maneviyatını ilan .ettiği tezahürdü

Tasavvufa tarihsel bir perspektiften ve geçirdiği çeşitli aşamalardan bakarsak, tüm bu aşamalarda onun tek bir sürekli varlık olduğunu, öznesine ve yönüne göre biçiminin değiştiğini görürüz. Tasavvufun her çağında -ve özellikle zühdün ilk çağında- dünyaya karşı dönmüştür ve tasavvuf olgunluk aşamasına girer girmez, üçüncü yüzyıldan başlayarak hukukçular ve ilahiyatçılar da dahil olmak üzere din adamlarına karşı dönmüştür ve daha sonra geleneksel felsefeye .karşı dönmüştür

Bu ezici manevi devrimi çeşitli aşamalarında ele alalım ve meselenin ele alınmasını kolaylaştırmak için mümkün olduğunca tarihsel olarak sunalım. Aksi takdirde, devrimci ruh Sufizm'de bir bütün olarak ve çağlarının her döneminde dünyaya, dine ve Tanrı'ya karşı duruşunda .belirgindir

Dünyaya karşı tasavvuf devrimi

Dünyevi dünyaya karşı Sufi devrimi, "zühd" olarak adlandırdıkları genel tanımın kapsadığı her şeyi kapsar. Zühd, Müslümanlar ve diğerleri için her zaman Sufi yaşamının temel bir unsuru olmuştur. Ancak, benzersiz olabilir ve Sufi olmayan zühd sahipleri bulunabilir. Öte yandan, zühd sahibi olmayan Sufiler dini ortamlarda var olmazlar. Ruhlarında, Sufilerinkine yüzeysel olarak benzeyen durumlar uyandıran, Sufi olduklarını iddia ederken aslında toplumlarına müdahale eden o şarlatan büyücüler de olmamalıdır, çünkü onların .ahlaki ve dini davranışları buna tanıklık eder

İbnü'l-Cevzi gibi bazı erken dönem Arap yazarları, zühd ile tasavvuf arasındaki farkı anlamış ve şöyle demişlerdir: "Tasavvuf, zühdten daha önemli olan iyi bilinen bir doktrindir. Aralarındaki farkı gösteren şey, hiç kimsenin zühd'ü kınamamış olması, ancak onların tasavvufu kınamış olmalarıdır, ki bu daha sonra belirtilecektir."[45] İbn Haldun da bu ayrımı kaydetmiştir, Goldziher'in modernlerden benimsediği ve uzun uzadıya açıkladığı ve kendisinden bugüne kadar tasavvuf üzerine yazan herkes tarafından benimsenen bir ayrım. Bunun nedeni, tasavvufun iki ayrı yönünün olmasıdır: pratik yön, yani zühd ve bunun Tanrı'ya ibadet ve adanmışlık hayatı, dünyadan ve arzularından ve

ruhun arzuladığı her şeyden vazgeçme ve çeşitli mücadele ve ruhsal egzersiz biçimlerinin benimsenmesi. Kesin anlamıyla tasavvuf olan parlak yön, zühd hayatı için gereken tüm koşulları ve ruhun duygularından, zevklerinden ve bilgisinden arındırılıp temizlendikten sonra sufiye vahyedilenleri ve ilahi yakınlığın anlamlarını veya .sufilerin "Tanrı ile bağlantı" adını verdiği şeyi kavradığını kapsar

Dünyaya ve onunla bağlantılı her şeye karşı manevi devrim, bunu İslam Tasavvufunun her döneminde algılamamıza rağmen, ilk döneminde en şiddetli şekilde ortaya çıkar; burada bazı Müslümanlar herhangi bir Sufiden önce zahit olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle, tartışmamı bu dönemdeki zahitlikle sınırlayacağım ve erken dönem Müslüman zahitlerini dünyaya karşı açık bir düşmanlık, inkar ve terk etme pozisyonunu benimsemeye iten sebepleri belirteceğim. Ayrıca, bu zahitlerin dünyaya karşı isyanının dinleriyle ne ölçüde bağlantılı olduğunu açıklığa kavuşturmak için İslam'ın dünyaya karşı duruşunu .ele alacağım

Ruhban zühdünün İslam tarafından savunulan faziletlerden biri olmadığını, çünkü İslam'ın özünde belirttiğimiz gibi toplumsal bir din olduğunu ve ruhban zühdünün toplumsal hayatın ruhuyla bağdaşmadığını ileri sürmüştür. Aksine İslam, zevklerde ılımlılık ve bunlara saplantılı olmama veya Rabbini ve ahireti unutacak kadar aşırı düşkün olmama olarak tanımlanabilecek başka bir zühd türünü istemiştir. Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sahabenin ve ilk takipçilerinin biyografilerinde açıkça görülmektedir. İslam, bu dünyada zühd yapmayı ve onu hor görmeyi ister, onu terk etmeyi ve ondan kaçmayı değil. Yüce Allah'a O'nun çizdiği sınırlar içinde ibadet etmeyi ister, bu ibadete bağlılığı istemez. Bu dünyadan ve helal olan her şeyden makul bir pay almayı ister, her şeyin yasaklanmasını istemez. Bu, dünyayı bir yok oluş, bir dönüşüm ve bir geçiş yeri, ahiretin çiftliği olarak görmeyi ve ahireti bir kalıcılık, ebedîlik ve daimi bir mutluluk veya acı bir azap yeri olarak görmeyi gerektirir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, övünme, mal ve evlat çoğaltma yarışıdır. Tıpkı, bitkisi kâfirlerin hoşuna giden, sonra kuruyup sarardığını gördüğün, sonra da bir çöp yığınına dönüşen bir yağmurun durumu gibidir. Ahirette ise şiddetli bir azap, Allah’tan bir bağışlanma ve bir rıza vardır. Allah, kâfirler gibi değildir.” Dünya (hayatı, aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir. (Hadid: 20

Bu ayette ve daha önce başka vesilelerle zikrettiğimiz diğer birçok ayette, bu dünyada zühd çağrısı vardır. Ancak bu, hem bu dünya hayatını hem de ahireti hesaba katan, ikincisini birincisinden üstün tutan bir zühddür. Ayrıca, kul ve Rab yönlerini de hesaba katarak, ikincisini birincisinden üstün tutar. Bu ayette ve buna benzer diğer ayetlerde, dünyaya karşı bir devrimin tohumları yatmaktadır - bu özel anlamda - bu devrim, bu tohumlar taze toprakta filizlendiğinde ve büyümelerini sağlayan koşullar mevcut olduğunda, Müslümanların .zühdçülerinin gürültülü ve kapsamlı bir şekilde ilan ettikleri devrimdir

Erken İslam döneminde, bu dünyada zühd ve zevklerin peşinde koşmak için sınırlar ve kurallar koymaya gerek yoktu, ayrıca dindarlık ve bağlılıktaki benzersizlikleri nedeniyle bir grup Müslümanı diğerlerinden ayırmaya gerek yoktu. Ancak bu ihtiyaç ortaya çıktı - İbn Haldun'un dediği gibi: "Dünya ikinci yüzyılda ve sonrasında yaygınlaştığında ve insanlar dünyayla karışmaya meyilli olduğunda, . ibadete yönelenlere Sufiler denildi."[46]

Müslümanların ilk nesli dindarlıkları, bağlılıkları ve zühdleriyle tanınıyordu. Bunların hepsi onların ortak özellikleriydi. Bununla ilgili olarak Sahabelerden biri, en önde gelen ümmetine şöyle dedi: “Sen, Allah Resulü’nün sahabelerinden daha çalışkan ve gayretlisin ve onlar senden daha iyiydi.” “Neden?” denildi. O da şöyle cevap verdi: “Onlar bu dünyada senden daha zühdlüydüler.”[47] Burada, ikinci yüzyılda ve sonrasında sufilerin benimsediği yarı-manevi zühd anlayışı değil, sahabe arasında daha yaygın olan genel zühd anlayışı .kastedilmektedir

İslam'ın zühdün ortaya çıkışı ve yayılması üzerindeki etkisi sadece bu dünyaya duyduğu küçümsemeyle değil, aynı zamanda inananların kalplerine ahiretin ateşi, azabı ve dehşeti konusunda aşıladığı korkuyla da olmuştur. Bu nedenle, erken dönem İslam zühdünde sevgi ve O'na yakınlıktan çok Tanrı korkusu hakimdi. Bu korku, işledikleri günahların kefareti olarak fiziksel işkenceye başvuran bazı Sahabe ve Takipçilerinde en açık şekilde ortaya çıkmıştır -ya da işlediklerini zannetmişlerdir. Ahiretin azabı korkusunun erken dönem Müslümanların ruhları üzerindeki etkisini gösteren en harika :örneklerden biri vardır

Allah Resulü'nün (s.a.v.) hizmetçisi olan Tha'leba ibn Abdurrahman el-Ensari, bir gün bir Ensar adamının kapısının önünden geçerken Ensar kadını yıkanırken gördü. Kadına defalarca baktı. Günahını anlayınca Mekke ile Medine arasındaki dağlara doğru yürümeye başladı. Allah Resulü (s.a.v.), Ömer ibn el-Hattab ve Selman el-Farisi'yi onu aramaya gönderdi. Medineli bir çobanla karşılaştılar. Ömer ona, "Ey Dhafafah, şu dağlar arasında bir genç biliyor musun?" diye sordu. Çoban, "Belki de cehennem ateşinden kurtulan birini kastediyorsun." diye cevap verdi. Ömer, "Cehennem ateşinden kurtulduğunu nereden biliyorsun?" diye sordu. Dedi ki: "Çünkü gece yarısı olunca, ellerini başlarının üstüne koyarak, ağlayarak ve şöyle haykırarak vadiden yanımıza çıktı: 'Keşke ruhumu ruhlar arasına, bedenimi de bedenler "'.arasına alsan da, beni kıyamet günü için soyup soğana çevirmesen

O, Allah Resulü'ne (s.a.v.) getirildiğinde: "Seni benden ne uzaklaştırdı?" diye sordu. O da: "Günahım." dedi. Resulullah (s.a.v.): "Sana günahları ve hataları silen bir ayet öğreteyim mi?" diye sordu. Resulullah (s.a.v.): "Evet, ey Allah'ın Resulü." dedi. Resulullah (s.a.v.): "Allah'ım, bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru." dedi. [Bakara: 201] Resulullah (s.a.v.): "Benim günahım ondan daha büyüktür." dedi. Resulullah (s.a.v.): "Hayır, Allah'ın kelimesi daha büyüktür." buyurdu ve ona evine dönmesini emretti. O da geri döndü ve üç gün hasta kaldı. Sonra Selman, Peygamber (s.a.v.)'e geldi ve: "Sa'lebe ölüyor." dedi. Resulullah (s.a.v.) onun yanına girdi, başından tutup kucağına koydu. Sonra başını Peygamber'in kucağından çekti. Allah Resulü (s.a.v.) ona: “Başını niçin kucağımdan çektin?” diye sordu. O: “Çünkü o günahlarla doludur.” buyurdu. Allah Resulü (s.a.v.) ona: “Ne buldun?” buyurdu. Adam: “Terimle kemiklerim arasında karıncanın sürünmesi gibi bir şey hissediyorum.” buyurdu. Adam: “Öyleyse ne istiyorsun?” buyurdu. Adam: “Rabbimin bağışlamasını.” buyurdu. Cebrail (a.s.) Peygamber’e (s.a.v.) inerek: “Kardeşim, Rabbin sana selam gönderiyor ve şöyle buyuruyor: Kulum beni dünya dolusu günahla karşılasa, ben onu dünya dolusu bağışla karşılarım.” dedi. Allah .Resulü (s.a.v.) bunu ona haber verince, adam ağlayarak vefat etti

Bu, Tanrı korkusunun ve ahiret azabının, dindar ilk Müslümanları bu dünyayı terk etmeye ve kendilerini yalnızca Tanrı'ya adamaya iten en önemli etkenlerden biri olduğunu gösteren birçok örnekten biridir. Onlara göre bu dünya, hem büyük hem de küçük günahlar ve ihlallerle

dolu bir yerdi ve dini bütünlüklerini tehdit eden ve onları ahirete hazırlanmaktan alıkoyan bir tehlikeydi. Bu dindar bireylerden bazıları bu dünyayı terk etmekle ve ondan vazgeçmekle kalmadı; aksine, özellikle çağdaşlarından bazılarının bu dünyaya ve onun önemsizliklerine yöneldiğini ve Müslüman sınıflar arasındaki ekonomik ve sosyal dengesizliği gördükten sonra, başkalarını da aynı amaca çağırmayı kendilerine görev edindiler. Bu çağrı kısa sürede dünyaya ve zengin, varlıklı sınıflara karşı bir kamu devrimine dönüştü. Bu devrimin bayrağını, Peygamberin en güçlü ve yetenekli .yoldaşlarından biri olan Ebu Zerr el-Gıfari taşıdı

Bu adam, İslam'dan önce sağlam tabiatıyla tevhid doktrinine yönlendirilen birkaç kişiden biriydi. İslam'a çağrı ona ulaştığında, bununla daha önce kendisini rahatlatan şey arasında güçlü bir çelişki buldu. Resulullah'la (s.a.v.) karşılaştığında ve ondan Kur'an'ı dinlediğinde, İslam'a geçti ve İslam'ı ilan etti. Kureyşliler ona zarar verdiler, ancak o onların zararını umursamadı. Ebu Bekir bir gün Peygamber'in (s.a.v.) huzurunda ona, "Ey Ebu Zerr, cahiliye döneminde ilahlara taptın mı?" diye sordu. Peygamber, "Evet. Beni güneşte durup, sıcağı bana zarar verene kadar namaz kılarken gördün ve sanki görünmez bir şeymişim gibi yere yığıldım." dedi. Ebu Bekir, "Nereye yönlendirildin?" diye sordu. Dedi ki: Yüce Allah'ın beni . nereye yönlendirdiğini bilmem.[48]

Ebu Zerr hayatının bir kısmını İslam öncesi dönemde, bir kısmını da Peygamber ve ilk üç halife döneminde İslam'da geçirdi. 32 yılında Osman'ın halifeliği sırasında öldü. Bazı Müslümanların, özellikle Kureyş'in büyük zenginliği ve savurganlığı ve fakirlerinin zorlukları, fakirliği ve sıkıntıları onu şok etti. Bu yüzden sosyalizm için yüksek sesle çağrıda bulundu, bu da Halife Osman ve Muaviye bin Ebu Süfyan'ı üzdü ve onu bundan vazgeçirmeye çalıştılar. Ancak o çağrısına korkmadan devam etti ve fakir Müslümanların zenginlerinin lütfuna hakkı olduğunu talep etti. Allah Teala kitabında şöyle buyurmamış mıydı: “Mallarında, isteyenler ve yoksullar için belirli bir hak bulunanlar.” [Mearic: 24-25] ve “Mallarından, kendilerini arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka al.” [Tevbe: 103] Altın ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onlara elem dolu bir azabı müjdele. [34] O gün ki, bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak, alınları, yanları ve sırtları bunlarla dağlanacak

ve: “İşte kendiniz için biriktirdiğiniz budur. Hadi tadın bakalım, kendiniz için biriktirdiğinizi.” Sen biriktiriyordun (yani biriktiriyordun) [Tevbe: 34-35]. Ebu Zerr davetinde samimiydi ve onu yaymaya kararlıydı. Muaviye onu denemek istedi, bu yüzden ona geceleyin bin dinar gönderdi. Sabah olunca onları ondan hile ile geri almak istedi, ancak hepsini dağıttığını gördü. Suriye valisi Habib bin Mesleme ona üç yüz dinar gönderdi ve getirene, “Onları ona geri ver. Bizden Allah’a daha yabancı birini bulmadı mı?” dedi. “Bizim saklanacak bir gölgemiz, sabahleyin bize gelen bir koyun sürüsü ve bize sadaka ”.olarak hizmet eden bir cariyemiz var. Sonra fazlasını özlüyorum

Ebu Zerr, İslam'a daveti sırasında, özellikle Muaviye'nin elinden çok fazla zulüm ve baskı gördü. Muaviye ona sert davrandı, insanların onunla oturmasını yasakladı, onu ölümle tehdit etti ve onu Rabadha'ya sürdü. Bununla ilgili olarak şöyle dedi: "Emeviler beni ölümle tehdit ediyor, ancak yeryüzünün derinlikleri bana yüzeyinden daha değerlidir. Yoksulluk bana zenginlikten daha değerlidir."[49.] Bir adam ona dedi ki: Ey Ebu Zerr, kalkıp giden insanlarla oturduğunda sana ne oluyor? O dedi ki: "Onlara hazinelerden haram kılıyorum." Ona atfedilen şeyler arasında şu sözü de vardır: "Ölmek için doğarlar ve yok etmek için yaşarlar. Yok olan şeyleri beslerler ve kalıcı olanı ".bırakırlar. Şu iki nefret edilen şeye şaşırma: ölüm ve yoksulluk

* * *

Fıkıh ilmine karşı tasavvuf devrimi

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren, yaklaşık olarak hicri 200 yılına kadar, zühd ve bunun gerektirdiği dünyadan feragat, İslam hukukunun .emirleri ve ahlakı dikkatle ele alınarak, tasavvufun temelleri olmuştur

İslam'ın ilk zamanlarında, Şeriat hükümleri ibadetler, inançlar veya muameleler arasında ayrım yapılmaksızın, anlatıma, yani sürekli aktarıma dayanıyordu. Ancak, Müslümanlar kısa sürede dini konuları tartışmaya ve incelemeye, hükümlerin nedenlerini bilimsel bir şekilde araştırmaya ve ardından tartışmalarını belgelemeye başladılar. Odaklanılan ilk alanlar Şeriat konularıydı: Hukuk bilimi (fıkıh) tarafından incelenen pratik hükümler. Birçok Müslüman, bu bilimle uğraşmanın ve ona göre hareket etmenin dinin nihai amacı olduğuna inanmaya başladı. Bu, bağımsız akıl yürütme (mu'allad) .uygulamasının hukuk konularında ortaya çıktığı içtihat dönemiydi

Ancak bu durum uzun sürmemiş, bazı Müslümanlar bu kemalin dışında, şeriat hükümlerini çıkarma ve onlarla amel etme gibi başka bir dinî kemale bakmaya başlamışlardır. Bir diğer dinî kemal de hükümlerin zahirî manalarının yanında bâtınî manalarının da araştırılmasıdır. Bu, fıkıh ilminin yanında yeni bir ilmin, tasavvufun, yani zâhirî ilmin yanında bâtınî ilminin de zuhur ettiğini haber vermiştir. İbn Abdülberr, “Muhtasar Cami’ Beyan’il-İlm ve Fadluhü” adlı eserinde İbn Münebbih’in İbn Makhul’e (ö. 113 H.) şöyle yazdığını söyler: “Sen, şeriat olarak zuhur eden İslâm ilminde hakka ulaşmış bir adamsın. İslâm ilminin gizli olanında Allah’a sevgi ve yakınlık ara ve bil ki bu iki sevgiden biri seni diğerinden alıkoyar.” İbn Münebbih, İslam tarihinin bu erken döneminde, şeriat bilgisi olan ve amacı hükümleri bilmek olan fıkıh ile, daha sonra tasavvuf adını alacak olan ve amacı Yüce Allah'a yakınlaşmak ve yakınlaşmak olan şeriatın iç .ilmini birbirinden ayırmıştır

Sufiler ortaya çıkıp dini anlama yaklaşımlarını benimsediklerinde, hukukçular bir süre onlardan korkmaya başladılar. Sonra onlara açıkça karşı çıkmaya ve tarihin bize anlattığı her şekilde onları zulmetmeye başladılar. Bunun nedeni, aralarındaki anlaşmazlık uçurumunun zamanla genişlemesi ve her iki mezhebin de dinin doğası ve nasıl anlaşılması gerektiği, şeri hükümlerin doğası, bunların nasıl çıkarılıp açıklanması gerektiği, ibadetin doğası ve nasıl yapılması gerektiği, neyin helal ve neyin haram olduğu konusunda özel bir bakış açısı edinmeleridir. Hangisi daha iyidir: farz ibadetler mi yoksa gönüllü ibadetler mi? Ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi nasıl kavramalıyız: Bir âşığın sevgilisiyle ilişkisi mi? Yoksa bir tapanın nesnesiyle ilişkisi mi? Ve tevhid nedir? Tek tanrıcıyı yaratılmış varlıklardan ayıran niteliklerle mi ayırmaktır, yoksa onu gerçek varoluşta mı ayırmaktır? Ve dinin özünde olan diğer konular. O halde, iki mezhep arasında düşünce, metodoloji ve duygu farklılıkları nedeniyle bir çatışmanın ortaya çıkması doğaldı. Anlaşmazlığın gerçek doğası, Basra ve Kufe'deki hukukçular ve sufiler arasında yaklaşık iki yüz yıl boyunca ortaya çıktı, ardından Mısır, Suriye ve Irak'ta bir dizi zulüm geldi ve bu 309 H. yılında el-Hüseyin bin Mansur .el-Hallac'ın faciasıyla sona erdi

Tasavvufa karşı çıkan ve tasavvufa direnen en önemli şahsiyetlerden biri, kendisi ve el-Hâris el-Muhasibi hakkında anlatılan hikayelerin de kanıtladığı gibi, bazı Sufilere duyduğu saygı ve hürmetine rağmen

Ahmed bin Hanbel'di. Ancak İbn Hanbel'in İslam'a olan şefkati ve Sufi etkisinin yayılmasından duyduğu korku, onlara olan takdirini bastırdı. Onların ifadelerini reddetmedi, ancak aşina olmadığı bir dil .konuştukları için onları anlamadığını açıkça itiraf etti

Hikayeye göre bir gün, Al-Harith Al-Muhasibi'nin öğrencilerine çevrelerinden birinde ders verdiğini duydu. Bir perdenin arkasına saklanmıştı, bu yüzden ağlayarak dışarı çıktı - Al-Muhasibi'nin sözlerini anladığı için değil, onun tavsiyelerinde fark ettiği hakikat .tonundan etkilendiği için

Sonra İbn Hanbel'in takipçileri geldi, Sufilere karşı daha da düşmancaydılar ve onları ezdiler. Onların eziyeti, Halil'in hizmetkarı çilesi olarak bilinen Sufi çilesinde zirveye ulaştı.[50] , Bağdat'taki tarikatın şeyhi el-Cüneyd'in de aralarında bulunduğu yaklaşık yetmiş kadar sufinin suçlanıp yargılandığı, ölüme mahkûm edildiği ve daha .sonra serbest bırakıldığı çiledir

Hukukçuların Sufilere karşı başlattığı devrim, gerçekte, Sufilerin din içinde gerçekleştirmeye çalıştığı manevi devrime bir tepkiydi. Sufiler, hukukçuların görüşüne göre, dinin yaşamdan veya maneviyattan yoksun bir ritüeller ve gelenekler koleksiyonu haline geldiğini fark ettiler. Bu ritüeller ve gelenekler, İslam hukukunun dış görünüşünü tatmin etse ve kuralların oluşturulması ve yasaların genelleştirilmesiyle büyülenen yasa koyucuların zihinlerini tatmin etse de, bu mantıksız "hileler" ve "çıkış noktaları" icat edilmesine yol açsa bile, İslam hukukunun içsel anlamını tatmin etmeyecek veya Sufilerin dini duygularını bastırmayacaktı. Bu nedenle, "İslam hukuku bilimi"ni iki bölüme ayırmak gerekiyordu: Uzuvların hareketlerini inceleyen İslam hukukunun dışsal bilimi - namaz, oruç ve hac gibi ibadetler; ve öngörülen cezalar (hudud), evlilik, boşanma, azat etme ve satış gibi İslam hukukunun işlemsel bilimi. Buna "fıkıh ilmi" deniyordu ki bu hukukçuların ve fetva verenlerin ilmidir. İkincisi ise, uygulayıcılarına Sufiler, hakikatlerin üstatları ve bilgi ehlinden anlayış ehli dendiği gibi, diğerlerine de dış görünüş ehli ve şekil ehli dendiği gibi, tasavvuf .veya hakikat ilmi olan iç amellerin veya kalbin amellerinin ilmidir

Hicri 303 yılında vefat eden Ruwaim el-Bağdadi'nin şu sözleriyle kastettiği şey budur: "Tüm yaratılış geleneklere bağlıydı, ancak bu grup (yani Sufiler) hakikatlere bağlıydı. Tüm yaratılış kendilerinden

Şeriat'ın dış görünüşlerini talep ettiler ve kendilerinden dindarlığın ve [51]
. sürekli doğruluğun hakikatini talep ettiler."

Roim'in Şeriat ile Şeriat'ın gerçekliği, zahir ile gizli olan veya dinin şekli ile özü arasındaki ayrım, ifadesinde açıkça görülmektedir. Bu bakış açısı tek başına tasavvufun özüdür ve İslam'ı -Sufilerin elinde- biçimsellik ve gelenek dininden yaşayan, manevi bir dine dönüştürmede en büyük etkendir. Şeriat ile gerçeklik arasındaki karşıtlık -daha sonra daha ayrıntılı olarak tartışacağımız bir konu- aslen Şeriat'ın zahir ve gizli yönleri arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır. Müslümanlar, İslam'ın ilk zamanlarında bu ayrımı fark etmemiş veya dikkate almamışlardır. Aksine, her şeyin zahir ve batını bir anlamı olduğunu ve Kur'an'ın zahir ve batını bir anlamı olduğunu savunan Şiilerle başlamıştır. Gerçekten de, içindeki her ayet ve her kelime zahir ve batını bir anlama sahiptir. Batını anlam, Tanrı'nın bu lütuf için seçtiği ve Kur'an'ın sırlarını açıkladığı özel kullarına ifşa edilir. Bu nedenle, Kuran'ı yorumlama ve açıklama konusunda kendilerine özgü benzersiz bir yöntemleri vardı. Bu yöntem, Kuran metinlerinin ezoterik yorumlarının, dini ilkelerin ve gaybın anlamlarının, diğer yollarla arayanlara ifşa edilen bir koleksiyonunu içerir. Şii'lerin "ezoterik bilgi" dediği şey budur. Peygamber (s.a.v.) bunu Ali bin Ebu Talib'den miras almıştır -onların görüşüne göre- ve Ali de bunu kendilerine mirasçı diyen ezoterik bilgi .insanlarından miras almıştır

Sufiler bu tefsir metodunu takip etmişler ve büyük ölçüde Şii metotlarını ve terminolojisini kullanmışlar, fakat aynı zamanda kendilerine özgü bir metot olan ve “istisna” adını verdikleri, yani Kur’an metinlerini tekrar tekrar okuyarak manaları keşfetme .metodunu da kullanmışlardır

* * *

?Kuran'ın anlamları nasıl çıkarılır

Sufiler, Kur'an okumayı bir ibadet eylemi olarak görürler, çünkü Kur'an okumada ibadeti gerçek anlamıyla gerçekleştiren belirli hedefleri vardır. Onlar için Kur'an okumanın en önemli hedefleri, İlahi Huzur'da tam bir kalp huzurunda bulunmak, O'nun sözleri aracılığıyla Tanrı ile iletişim kurmak, emir ve yasak ayetlerinde belirtilen emir ve yasaklara tam bir teslimiyet ve kulun her ayette muhatabının farkında

olmasıdır. Bunlar, Sufilerin ibadetlerinde dikkate aldıkları diğer kavramlar arasındadır. Ebû Tâlib el-Mekkî, Kut'ul-Kulûb'da şöyle diyor: "Kul, O'nun her şeyi işitenini dikkatle dinlerse, sözlerinin sırrına dikkat kesilirse, kalbi Şahid'in sıfatlarının manalarına şahitlik ederse, kudretine bakarsa, aklını ve aşinalığını terk ederse, kendi kudret ve kuvvetini inkâr ederse, Sözcü'ye saygı gösterirse, huzurunda durursa ve anlamak isterse, dimdik bir hâl, selim bir kalp, saf yakin ve kuvvetli ve güçlenmiş bir ilim ile kesin sözü işitir ve gaybî cevabı görür."[52].

Sufiler arasında çıkarım yöntemi, Kur'an'dan bir sure veya ayet okumak ve onu tekrarlamak, her okuyuşta kelimelerinin anlamlarını tefekkür etmekle sınırlıdır. İlkinin anlamlarını görmeden bir ayetten diğerine geçmezler. Allah, kalplerinde hazır bulunarak, kararlılıklarını toplayarak ve yaptıklarıyla ve başka hiçbir şeyle meşgul olarak, bir sonraki ayeti anlamalarına yardımcı olacak şeyi onlar için açar, böylece kalp, okunan şeyin görüntüsüyle karakterize olur ve onun rengini alır. Tehdit karşısında üzülür, vaat karşısında mutlu olur ve vaat ve tefekkür ayetlerini okurken huşu ve dehşet hisseder.

Hasan-ı Basri diyor ki: "Vallahi, bu gün bu Kur'an'ı okuyan ve ona inanan hiçbir kulun hüznü artmaz, sevinci eksilmez, ağlaması artmaz, gülmesi eksilmez, yorgunluğu ve işi artmaz, rahatı ve tembelliği eksilmez."[53].

Ebû Tâlib el-Mekkî diyor ki: Kul, kelamı (yani Allah'ın kelamını) anlar ve onunla amel ederse, ne söylediğini idrak eder ve onu söyleyenin taklidi değil, onun ashabından olur. (Ve bu) tıpkı ondan şu ayeti okumaya benzer: {Rabbime isyan edersem, şüphesiz büyük bir günün azabından korkarım} [En'am: 15] ve {Sana güvendik ve Sana yöneldik} [Mümtehine: 4] demeye ve {Bize yaptığın eziyete elbette sabredeceğiz} [İbrahim: 12] demesine benzer; işte o, büyük günden korkan, tevekkül eden ve geri dönen, eziyete sabreden ve Rabbine güvenen kişidir ve bunu söyleyen birini haber vermez, bu yüzden ne onun tadını ne de onun mirasını bulur, eğer böyle ise, kıraatin tadını bulur. Aynı şekilde, eğer bu ayetler, kavimleri kınanmış ve yapanları kötülenmiş kimseler tarafından okunursa, örneğin Yüce Allah'ın: {Artık dünya hayatını isteyen ve bizim zikrimizi reddedenlerden yüz

çevir.} [Necm: 29] ve {Kim tevbe etmezse, işte onlar zalimlerin ta .kendileridir.} [Hucurat: 11] ayetleri gibi

Bir sufi, Ebu Süleyman ed-Darani'den rivayet edildiği gibi, bir ayeti dört veya beş gece boyunca okuyup, ondan sonra diğerine geçebilir veya "Hûd" gibi bir sureyi altı ayda veya tüm Kur'an'ı otuz yılda okuyabilir. Dolayısıyla bir sufi, Kur'an'ı bizim tarif ettiğimiz şekilde anlayarak okuduğunda, anlamları ona yavaş yavaş açılacak ve artan okumalarla daha da netleşecektir. Sufinin "Size Kitabı ve hikmeti öğretiyor" (Bakara 2:151) ayetinden anladığı şey budur. Onlar, "Kitap"ın Kur'an'ın zahiri anlamının adı, "hikmet"in ise gizli anlamının adı olduğunu söylediler. İbn Abbas ve başkaları, "Kime hikmet verilmişse, ona mutlaka çok hayır verilmiştir" (Bakara 2:269) ayeti [54] . hakkında, Yüce Allah'ın Kitabını anlamak olduğunu söylediler.

Onlar için bilgelik -ya da erken dönem Sufilerin adlandırdığı gibi "anlayış"- akılcı tefekkür yoluyla edinilen bir bilgi türü değil, kalbe aşılanan ve tatlılığı tat yoluyla kalp tarafından algılanan içsel bilgidir. .Bu nedenle, Sufilerin bilgeliği ile filozofların bilgeliği zıtlıklar gibi zıttır

Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân'ı anlamaktan perdelenenler arasında "anlaşılır mânâyı bilmekle yetinen bir müfessirin sözlerine bakanlar, yahut kendi akıllarına başvuranlar, yahut da Arapların mezheplerine ve dillerine göre sözlerin bâtın mânâsı hakkında hüküm verenler"i zikreder. Şöyle der: "Bunların hepsi akıllarıyla perdelenmiş, bilgilerinde takdir edilene geri dönmüş ve akıllarında sabit olan şey tarafından engellenmiştir... Bunlar akıllarıyla ve bilgileriyle muvahhidlerin gözünde müşriktirler, bu yüzden bu, gizli şirk [55] . kapsamına girer."

Bu, gizli şirk olarak kabul edilir, çünkü Kur'an'ı kendi aklına göre anlayan veya bir yorumcuyu takip eden kişi, Allah'a şirk koşmaktadır. Bunun nedeni, Kur'an'ı Allah'tan anlamamaları veya Allah'ın sözlerini olduğu gibi anlamamaları, ancak akıllarının kendilerine dikte ettiği veya başka bir yorumcunun aklının kendilerine dikte ettiği şekilde anlamalarıdır. Tam, akıl sahibi kişi, hadisin belirttiği gibi, Allah'tan .anlayan kişidir

Kuran'ın anlamlarının her Sufi'ye manevi hazır bulunuşluğuna, zamanına ve durumuna göre vahyedildiğini fark edersek, Sufilerin

manevi eğilimleri, eğilimleri ve yönelimleri bakımından neden farklı olduklarını anlarız. Kuran'ı okumanın bir sonucu olarak bir Sufi üzerinde hakim olan haller, bir başkasında hakim olanlardan farklıdır. Gerçek şu ki, her Sufi kendi başına bir manevi dünyadır ve Tanrı'ya giden Sufi yolları, bu manevi dünyaların sayısına eşittir. Bazı erken dönem Sufiler, Sufizmi "hakikatlerin algılanması" olarak tanımlasalar da, bu tanımın, her Sufi tarafından manevi hazır bulunuşluğuna ve oluşumuna göre bireysel olarak algılanan ilahi hakikatlerin .algılanmasından başka bir anlamı yoktur

* * *

Hakikat ve Şeriat

Daha önce, tasavvufun anlayışında hakikatin, şeriatın ardındaki gizli iç anlam olduğunu ve şeriatın da hükümlerin dış görünüşünü ifade eden ve uzuvlara uygulanan ritüeller ve uygulamalar olduğunu belirtmiştik. Her çağdaki sufiler, şeriata uymanın ve dini takip etmenin gerekliliği konusunda hemfikir olmuşlardır. Ancak, dini asla tam anlamıyla anlamamışlar ve şeriatı da sadece ritüelleri olarak görmemişlerdir. Aksine, her zaman hukukçuların anlayışından biraz veya çok farklı bir din ve şeriat anlayışına yönelmişlerdir. İşte bu noktada onlara karşı isyanları belirginleşir. Gerçekten de, bazı erken dönem sufileri, şeriat ile hakikat arasındaki ayrımı abartmanın şeriatın görevlerini yerine getirmede gevşekliğe yol açabileceğinden korkmuşlardır. Bu nedenle şeriatın dış anlamını talep etmekte ısrar etmişlerdir. Bununla ilgili olarak Hicri 273 (veya Hicri 283) yılında vefat eden Sehl İbn Abdullah el-Tustari şöyle demiştir: “Allah’a giden ilimden (yani şeriat bilgisinden) daha güzel bir yol yoktur. İlim yolundan bir adım saparsan kırk sabah karanlıkta dolaşırsın.” Hicri 277 yılında vefat eden Ebu Said el-Harraz ise şöyle demiştir: “Dışsal manaya aykırı olan her iç mana batıldır.” Cüneyd’in çağdaşı olan Ebu Bekir ez-Zakkak el-Kebir şöyle demiştir: “İsrailoğullarının çölünden geçiyordum ki, hakikat bilgisinin şeriatla çeliştiği aklıma geldi. Sonra ağacın altından bir ses bana şöyle seslendi: “Şeriata tabi olmayan her hakikat . küfürdür.”[56]

Şeriata bağlılığın ve Resulullah'ın sünnetine sıkı sıkıya uymanın ilk dönem sufilerinin alışkanlığı olduğunu gösteren şey, Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin (yaklaşık 440 H. yılında yazdığı) mektubunun başında,

zamanının sufilerine karşı tasavvufun asli yoluna dönmesini talep ettiği, çünkü onlarda şeriat meselelerinde tembellik ve ilgisizlik gördüğünü, hak dedikleri şeye güvendiklerini söylediği şu gür sesle haykırmasıdır: "Bu mezhebin araştırmacılarının çoğu tükenmiştir ve :zamanımızda bu mezhepten sadece izleri kalmıştır, şöyle denilmiştir

Çadırlara gelince, onlar da onların çadırları gibi, mahalle kadınlarının .da onların kadınları gibi olmadığını görüyorum

Bu usulde dönem (yani zayıflık ve durgunluk dönemi) yaşanmış, hayır, .usul fiilen kaybedilmiştir

Hidayet kaynağı olan büyükler gitmiş, davranışları ve örnekleriyle hidayete eren gençler azalmıştır. Takva kaybolmuş ve halısı katlanmış, tamah yoğunlaşmış ve bağı kuvvetlenmiştir. Şeriatın kutsallığı kalplerden uzaklaşmış, böylece dine karşı ilgisizliği en kesin bahane saymışlar, helal ile haram arasında ayırım yapmayı reddetmişler, saygıyı terk etmeyi ve hayâyı reddetmeyi kınamışlardır. İbadetleri [57] . küçümsemişler, orucu ve namazı hor görmüşlerdir.

El-Kuşayri'nin feryadı uzaktan gelen bir feryat değildi ve dini koruma ve Şeriat hükümlerine uyma çağrısı boşuna değildi. El-Kuşayri'den yaklaşık yarım yüzyıl sonra gelen El-Gazali, tasavvufu dini öğretilerle veya hakikat ile Şeriat arasında uzlaştırma görevini üstlendi. Dini tasavvufun temeli olarak kurdu, tasavvufun unsurlarını Kur'an ve Hadis'ten gelen unsurlarla mükemmel bir şekilde harmanladı ve böylece tasavvufun değerini düşmanlarının gözünde bile yükseltti. El-Gazali'nin bu alandaki yazıları, samimi bir ruhun, önce kendisi için, sonra da onları hakikate götürerek gönül huzuru arayan diğerleri için gerçek anlamda manevi bir hayata ulaşma konusundaki samimi arzusunun sonucuydu. El-Gazali önce kendi manevi sorununu çözmeye çalıştı, ancak aynı zamanda arayanlara manevi sorunlarını çözmeleri için rehberlik eden bir manevi öğretmenin mirasını da bize .bıraktı

Gazali aradığı gerçeği tasavvuf yolunda buldu. Ancak bu gerçek onu Şeriat'tan veya erken dönem Müslümanlarının inancından uzaklaştırmadı. Aksine, dinini koruyan iki önemli ilkeye bağlı kaldı: birincisi Şeriat'ı kutsallaştırması ve ona sıkı sıkıya bağlı kalmasıydı. İkincisi, Tanrı'yı kazalardan ayrı, ebedi bir varlık olarak görmesiydi. İnsan ruhunun mükemmellik niteliklerine sahip olabileceğine, böylece

Tanrı'ya yaklaşabileceğine ve O'nu diğerlerinden daha iyi tanıyabileceğine inanıyordu, ancak ilahiliğin anlamını asla tam olarak kavrayamazdı. Böylece Gazali, varoluş birliği savunucularına kapıyı .kapattı

Gazali'nin görüşündeki "hak"ın şeriatla çelişmediği hususuna gelince, :bu husus onun İhya'daki şu ifadesinden anlaşılmaktadır

Kim hakkın şeriata aykırı olduğunu, batının da batına aykırı olduğunu" söylerse küfre daha yakındır. Şeriata bağlı olmayan her hak ise ".sonuçsuzdur

Şeriat yaratılışa bir görevle gelmiştir, hak ise hakkın uygulanmasına .dair bir rapordur

Şeriat, O'na ibadet etmektir ve hakikat, O'na şahitlik etmektir. Şeriat, O'nun emrettiğini yerine getirmektir ve hakikat, O'nun gizli ve açık .olarak takdir ettiği şeye şahitlik etmektir

Gazali'ye göre "hakikat", şeriatın zahiri manasında bildirilen şeylerin .şahitler vasıtasıyla tasdik edilmesidir

Şeriat seni ibadetlere ve benzeri şeylere çağırır, hak ise seni kâinattaki uluhiyetin manalarına ve hakikatin işleyişine şahit kılar, senden gizli .olan ilahi kaderin sırlarına vakıf kılar

Bu, Sufilerin çoğunluğunun anladığı Şeriat ve hakikat anlamlarından biridir. Ancak bazı Sufiler Şeriat ve hakikate farklı bir perspektiften bakmış ve bunları anlamada farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. :Bunlardan en önemlilerinden aşağıda bahsedeceğiz

A] Bazıları şeriatı bir ahlaki davranış yöntemi veya Resul'e uymanın] gözetildiği bir tür öz disiplin olarak gördüler. Din öğretilerini eskilerin çizdiği sınırlar içinde değerlendirmediler ve onları farz ve tavsiye edilen eylemler olarak ayırmadılar. Aksine, meseleyi mutlak bir şekilde ortaya koydular ve aralarında ayrım yapmadılar. Onlar, gönüllü eylemleri farz eylemlerden daha üst bir seviyeye koymuş olabilirler, çünkü onlar -onlara göre- bunlar, kulun Rabbine daha yakınlaşmasını .sağlayan araçlardır

Tasavvuf ehli, hadis-i şeriflerinde Yüce Allah'ın şöyle buyurduğunu :rivayet ederler

Kul, nafile ibadetlerle Bana yaklaşmaya devam eder, ta ki Ben onu" severim. Onu sevdiğim zaman, onun işittiği kulağı, gördüğü gözü ve tuttuğu eli olurum...vs." Farzları yerine getirmek bir itaattir, nafile ibadetleri yerine getirmek bir sevgidir, farzları yerine getirmek

Cennete götürür ve nafile ibadetleri yerine getirmek Cennet sakinine .götürür

Ayrıca, niyeti amelden üstün tutmaları, tefekkürü ibadetten, yasağı da helalden üstün tutmaları bakımından fakihlerden ayrılmışlardır. Niyetin amelden üstün olmasının sebebi, onun temeli ve temeli olmasıdır. Bir amelin değeri kendisinde değil, saiki ve motivasyonunda yatar. Hadis-i şerifte şöyle buyrulur: "Ameller ancak niyetlere göredir ve her kişi için ancak niyet ettiği şey vardır." Yani amellerin değeri, onları motive eden niyete göredir. "Her kişi için ancak niyet ettiği şey vardır." Bu, her kişinin niyetine göre bir sevap payı alacağı anlamına gelir. Tefekkürün ibadete tercih edilmesine gelince, bunun sebebi tefekkürün tamamen manevi bir amel, ibadetin ise manevi ve bedensel bir amel olmasıdır. Haramın helalden tercih edilmesine gelince, bunun sebebi, şeylerin zaten haram olduğunu düşünmeleri ve İslam .hukukunun izin verdiği şeylerin bu kuralın bir istisnası olmasıdır

Bu Sufiler, Şeriat'ın dış anlamından ziyade iç anlamına ve emredilen emrin fiili uygulanmasından ziyade yasamanın ardındaki hikmete baktılar. İnsan, Şeriat tarafından sadece Tanrı tarafından yüklenen bir yükümlülüğü yerine getirmekle değil, aynı zamanda bu yükümlülüğün Kanun Koyucu tarafından amaçlanan daha yüksek bir hedefe ulaşmasıyla da yükümlü kılınmıştır. Bu amaç, kendisine emanet edilen emirle, tıpkı diğer benzer hususlarda olduğu gibi gerçekleştirilir. Eğer durum böyleyse, kendisine emanet edilen emri fiilen yerine getirmenin, onu yerine getirmedeki samimi niyetle karşılaştırıldığında önemsizliği ortaya çıkar ve ibadet ritüellerinin önemsizliği, ibadetin özü olan tefekkürle karşılaştırıldığında ortaya çıkar. Bu, bu Sufiler için yükümlülüğün temelinin uzuvlar değil, kalp olduğu anlamına gelir. Kulun kurtuluşu, eylemin gerçekleştirilmesinde değil, niyetinin .samimiyetindedir

Bir kul bu Sufilerin arzuladığı istikameti izlerse, ibadetten manevi faydalar elde edecektir. Bu faydalar, ruhu arındırma, kalbi temizleme ve ibadet edeni Tanrı'ya yakınlaştırma üzerinde etkili olacaktır. Kalp arındığında ve Tanrı'ya yakınlaştığında, kul Tanrı bilgisine erişecektir ki bu, onların görüşüne göre, Kanun Koyucu'nun bu yükümlülükte .amaçladığı nihai hedef ve yüce amaçtır

Bu, asil amacına ve samimi manevi bakış açısına rağmen, zayıf kalpli Sufiler tarafından sıklıkla benimsenen, kaymış ve sonunda onları bir tür müsamahakarlığa ve yükümlülüğün kalktığı inancına sürükleyen

bir pozisyondur; bu inanç, hedefe ulaşıldığında araçlara ihtiyaç olmadığı gerçeğine dayanmaktadır. Dolayısıyla, kul Tanrı'ya yakınlık .makamına ulaşırsa, artık ona hitap edecek Şeriat'a ihtiyacı kalmaz

Tasavvuf yoluna girenlerin bir kısmının, ne ahlakı ne de samimiyeti olmayanların bu uçuruma düştüğünü inkar etmiyoruz. Ancak, yolda gerçek bir yere sahip olan salih tasavvufçuların çoğunluğu şeriatı en ufak bir şekilde ihmal etmemiş ve onların müsamahakârlıkları sadece .kızgınlık ve inkarla karşılanmıştır

Hicri 597 yılında vefat eden Cemaleddin Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi dedi ki: İbn Nasır bize Ebu Abdurrahman es-Selamî'nin rivayetiyle rivayet etti. O şöyle dedi: Ebu Nasr en-Nasrabâdhi'ye bazı insanların kadınlarla oturup, 'Biz onları görmekten korunuyoruz' dedikleri söylendi. O şöyle dedi: Hayaletler var olduğu sürece, emir ve yasaklar devam eder ve helal ve haram onlara hitap eder. Ebu Ali er-Ruzbadi, kendisine, hallerin değişmesinden etkilenmeyen bir dereceye ulaştığını söyleyen bir kimse hakkında soru sorulduğunda şöyle dedi: "Ona ulaştı, ancak cehenneme gitti." Ve el-Cerîri'nin rivayetiyle şöyle dedi: Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd'in, ilimden bahseden bir adama şöyle dediğini duydum. Adam şöyle dedi: "Allah'ı tanıyan bilgi sahipleri, iyilik ve yüce Allah'a yaklaşmak için ameli terk etme noktasına ulaşırlar." Cüneyd dedi ki: "Bu, amelleri inkar eden bir kavmin sözüdür. Bana göre bu çok ağırdır. Hırsızlık yapan ve zina eden kimse, bunu söyleyenden daha hayırlıdır. Allah'ı bilenler, amellerini Allah'tan alıp O'na döndürdüler. Bin yıl yaşasam bile, onlardan men edilmediğim sürece salih amellerimde zerre kadar azalma olmaz. ".Çünkü bu, O'nu tanımamda daha kesin ve halimde daha güçlüdür

Ebû Muhammed el-Murtayiş'ten rivayetle şöyle demiştir: :Ebû'l-Hüseyin el-Nûrî'nin şöyle dediğini duydum

Kimin Allah katında İslami bilgi alanından çıkan bir hali olduğunu" iddia ettiğini görürseniz, ona yaklaşmayın. Kimin de delili olmayan ve zahiri ezberinin şahitlik ettiği bir iç hali iddia ettiğini görürseniz, onu . dininde fasık olmakla suçlayın."[58]

Bunlar İbnü'l-Cevzi'nin, erken dönem sufilerinin, şeriatın iç manasını ve hakikatini düşünmelerine rağmen, onun dış görünüşünü ihmal etmediklerini ve "Dinlerini yaşamaya devam ettiler, ta ki arındıklarını görünce, 'Artık ne yaptığımıza aldırmıyoruz. Bilakis, emirler ve

yasaklar, halk için sadece birer rehberdir ve eğer arınmış olsalardı, onlardan çıkarılmış olurlardı' diyen kimsenin sözünü tamamen .reddettiklerini göstermek için zikrettiği örneklerdir

Diğerleri—sembol Sufiler—Şeriat'a farklı bakarlar. Dini ritüelleri emredildiği gibi yaparlar, ancak bunlarda yalnızca ezoterik anlamları iletmek için tasarlanmış semboller görürler ve bunları farklı derecelerde yorumlarlar. Şeriat'ın ritüelleri dışsal tezahürlerdir, kalbin eylemleri olan anlamları ise içsel tezahürlerdir. Dışsal tezahürün kendi başına bir değeri yoktur; bunun yerine değeri, onun amaçladığı .manevi anlamda yatar

Bu, İslami hukukun hükümlerine olduğu gibi bağlı kalmak ile dışsal eylemleri tamamen reddetmek arasında bir orta yoldur, ancak ilkinden ziyade ikincisine daha yakındır. Bu, görünürdeki anlamıyla, İsmaililerin dini hükümlere ilişkin ezoterik görüşüyle karşılaştırılabilecek bir İslami hukuk görüşüdür. "Görünürdeki anlamıyla" diyorum çünkü İsmaili ezoterikçilerinin İslami hukukun dışsal anlamına ilişkin görüşlerinde başka amaçları vardı ve bunların .hiçbiri Sufi değildi

Bu sembolik eğilim özellikle Hac ritüellerinin yorumlanmasında belirgindir. Hac, anlamı ve ritüelleri bakımından, tüm ibadet biçimleri arasında bu sembolik yoruma en çok tabi olanıdır. Sufiler, en erken dönemlerinden itibaren onu bu yoruma tabi tutmuşlardır. Kutsal Tanrı Evi'ni ziyaret etme ve Hac ritüellerini yerine getirme niyetinde görünür bir kutsallık veya maneviyat görmüyor gibi görünüyorlardı. Bu nedenle, görünürdeki sembollerin ardında manevi anlamlar aramaya başladılar. Belki de Hac ritüellerini sembolik olarak yorumlamak, Hac'ın Tanrı Evi'ne bir yolculuk olduğunu ve Sufi yolunun Tanrı'ya bir yolculuk olduğunu söylemek onlar için kolaydı. Bu nedenle, fiziksel yolculuğu manevi yolculuğun bir sembolü olarak benimsemeleri onlar için doğaldı. Burada, Ebu Nasr es-Sarraj'ın "Al-Lama" adlı kitabında alıntıladığı bazı Hac ritüellerinin sembolik yorumlanmasına dair bir örnek vereyim. Dua ve oruç gibi diğer ibadet eylemlerinin sembolik

59

yorumlarına dair birçok benzer örnek vardır. El-Sarraj şöyle diyor:

:

Hacılar) Mikat'a vardıklarında, bedenlerini suyla yıkarlar ve kalplerini)“ tövbeyle yıkarlar. İhram elbiselerini çıkardıklarında, kendilerini

çıkarırlar, düğümlerini çözerler, kemerlerini takarlar ve irtidat ederler. Böylece sırlarından kin ve hasedi çıkarırlar.”[60] Ve onlar, kalplerinden bu dünyanın arzu ve sevgisinin bağlarını çözdüler ve bıraktıklarına geri dönmediler. Bu yüzden, "İşte buradayım, senin ortağın yok" dediklerinde, artık nefsin, şeytanın ve arzuların isteklerine, Telbiye ile Hakka karşılık verdikleri ve O'nun ortağı .olmadığını kabul ettikleri gibi karşılık vermediler

Hacer-ül Esved'e dokunup öptüklerinde sağ elleriyle Allah'a biat ettiklerini bilirler. Sağ ellerini herhangi bir arzuya veya şehvete uzatmamak uygun bir görgü kuralıdır. Safa'ya vardıklarında Safa'nın bulanıklığının kalplerine geçmesine izin vermemek uygun bir görgü kuralıdır. Safa ile Merve arasında koştuklarında ve yürüyüşlerini hızlandırdıklarında düşmanlarından kaçmak ve nefislerini, arzularını ve şeytanlarını takip etmekten kaçmak uygun bir görgü kuralıdır. Mina'ya gitmek, hedeflerine ulaşabilmeleri için karşılaşmaya hazırlanmanın bir sembolüdür. Arafat'a çıkmaları, bilinen iyilikleri olan Hakk'ı tanımalarının bir sembolüdür. Taşları kırmaları, iradelerini ve arzularını kırmalarının bir sembolüdür ve taşları fırlatmaları, eylemleri ve ruhların onları gözlemlemesini terk etmelerinin bir sembolüdür. Kabe'nin perdelerine tutunmak, yalnızca Allah'a bağlanmanın ve diğer .Hac ritüellerinin bir sembolüdür

Burada, her fiziksel eylem için, kalbin karşılık gelen bir eylemi olduğunu görüyoruz. Hac'ı fiziksel bir yolculuktan ziyade, bir söz ve eylem koleksiyonu olan manevi bir yolculuk olarak buluyoruz. Şüphesiz, sınırlarına bağlı kaldığında ve onlardan sapmadığında ve sembolü ve sembolize ettiği şeyi birleştirdiğinde, bu dine dair derin bir içgörüdür. Ancak, tehlikeli bir içgörüdür, çünkü dini ritüellerde manevi veya ezoterik olarak kabul edilen şeyde abartıya yol açabilir ve yükümlülüklerin ihmal edilmesine ve dini yükümlülüklerin yerine manevi yükümlülüklerin konulmasına yol açabilir, örneğin Harem-i Şerif'e yapılan Hac yerine "kararlı Hac" veya dua yerine "zikir" koymak veya benzeri örnekler. Hacca bu yaklaşımı benimseyenler arasında özellikle El-Hüseyin bin Mansur El-Hallac ve arkadaşı ve .öğrencisi Ahmed bin Sehl bin Ata' El-Adami vardı

Bir de "Malmatiya" adlı bir mezhep var.[61] Şeriat'ın zahiri manasına aykırı olarak algılanan bir şekilde, kınama ve kınama çekmek için, insanlar arasında kasıtlı olarak görünürler. Bunun nedeni, dini, kendileri ile Tanrı arasında bir işlem ve O'ndan başka kimsenin bilmediği bir sır olarak görmeleridir. Aslında, kendi nefisleri bile bunu bilmez, çünkü doktrinlerinde eylemleri görmek, o eylemleri geçersiz kılar. Ne insanlara iyilik gösterirler ne de kendileri için itaat talep ederler. Bu nedenle, Malamiyye, öğretilerinin ve ritüellerinin çoğunda Sufilerden farklıydı. Sufi paçavraları giymediler, dinleme oturumlarına katılmadılar ve gerçek doğalarını gizlemek için müritlerinin hazır bulunmasına veya çekici görünmesine veya bir iddia duygusu veya .arzu uyandıran herhangi bir şekilde görünmelerine izin vermediler

Bunların hepsi İslam hukuku ve hakikati üzerine Sufi bakış açılarıdır. İlki hariç hepsi, hukukçuların çizdiği sınırların ötesine uzanan ve hukukçuların dini sınırlandırdığı alanın ötesine geçen dindeki eğilimleri temsil eder. Bu eğilimler, doğru olduklarında, bazen Sufilerin kendi aralarındaki zayıf inanç veya davetsiz misafirler tarafından güzellikleri gölgelenmiş olsa bile, ibadetin manevi ufkunu .genişletmiştir

Bundan dolayı, sufiler ile fakihler arasında bir ihtilafın çıkması kaçınılmazdı. Fakihler, sufileri dinde yenilik yapmakla suçlayacaklardı ve sufiler de fakihleri durağanlık ve manevi zaafla suçlayacaklardı. Bu, iki mezhep arasındaki yaklaşım ve amaç bakımından temel farklılıktan kaynaklanıyordu. Sufilerin, dinin cansız biçimler, şekiller ve durumlar koleksiyonu haline geldiği fakihlere isyan etmesi kaçınılmazdı. Aynı şekilde, kendilerini şeriatın koruyucuları ve savunucuları olarak gören sufilere de fakihlerin isyan etmesi kaçınılmazdı. Şeriat yalnızca dışsal hükümlerle geldi ve içsel hükümler için sınır koymadı. Dolayısıyla, nifak, gösteriş, gizli şirk, samimiyetsizlik veya benzeri kalbin hareketlerine sınır koymadı. Aksine, bunların meselesini Allah'a .bıraktı

Din fakihlerinin anlayışları ile sufilerin anlayışları arasındaki farkı ve fakihlerin kendilerini her zaman dinin koruyucusu ve kollayıcısı olarak gördüklerini göstermesi bakımından önemli olan hikayelerden biri, Ahmed bin Hanbel'in bir gün eş-Şafii ile birlikte olduğu ve sufi çoban Şeyban'ın oradan geçtiği rivayetidir. Ahmed dedi ki: "Ey Ebu Abdullah, bu adamı bilgisizliği konusunda uyarmak istiyorum ki, biraz

ilim edinmekle meşgul olsun." Eş-Şafii dedi ki: "Böyle yapma." İkna olmadı ve Şeyban'a dedi ki: "Gündüz ve gece beş vakit namazdan birini unutan ve hangi namazı unuttuğunu bilmeyen biri hakkında ne dersin? Ondan ne beklenir, Şeyban?" Şeyban dedi ki: "Ey Ahmed, bu Allah'ı zikretmeyi unutmuş bir kalptir, bu yüzden Rabbini unutmaması için disiplin altına alınması gerekir." Ahmed baygınlık geçirdi, kendine gelince eş-Şafii -Allah ona rahmet etsin-: "Ben size bu adamı hareket

! ettirmeyin demedim mi?" dedi.[62]

Ahmed bin Hanbel'in namazların sayısı ve vakitleri ile ilgili bir fıkhî cevap ve ibadet edeni içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için bir fıkhî çözüm veya hukuki bir hile düşündüğünde şüphe yoktur. Ancak Şeyban bunların hepsini düşünmedi. Aksine, namazın temeli ve özü .olan Allah'ı anmak ve O'nu ihmal etmemek olduğunu düşündü

Sufiler de kendilerini dinin gerçek anlamda -görünür anlamda değil- koruyucuları olarak görüyorlardı. İçsel hükümler ve kalple ilgili eylemler için sınırlar koyuyorlardı, bunları dinin bir parçası olarak görüyorlardı -aslında, bunları dinin gerçek anlayışı olarak görüyorlardı. Bunun nedeni, dini kul ile Rabbi arasındaki kişisel bir işlem olarak görmeleri ve bir kulun itaatini yalnızca eylemlerinin Şeriat'ın dışsal hükümlerine uygunluğuyla değil, aynı zamanda Şeriat'ın ruhuna ve özüne uygunluğuyla ve eylemin samimiyeti ve gösterişten uzaklığı temsil etme derecesiyle ölçmeleriydi. Dolayısıyla, onlara göre, gerçek hukukçu, dininin işlerine aşina olan ve Şeriat'ın gerçeğini anlayan kişidir, yalnızca o Şeriat'ın dışsal hükümlerini bilen .kişi değil

El-Hasan el-Basri'ye bir keresinde, "Falanca kişi bir hukukçudur." diye soruldu. O da, "Hiç bir hukukçu gördün mü?" diye cevap verdi. "Hukukçu, bu dünyadan elini eteğini çekmiş, ahireti arzulayan ve dini işlerini kavrayan kişidir." El-Hasan'a göre gerçek hukuk, dini meselelere dair bir anlayış ve dini hükümlerin sırlarını kavramaktır, onları sadece bilmek ve onlara göre hareket etmek değildir. Bu .anlayışın sonucu, bu dünyada zühd ve ahiret arzusudur

Ancak sûfîlerin ekseriyetinin, dinde fıkhın hem zahiri hem de batıni hükümlerin bilgisini içerdiği ve devletlerin hükümleri ve makamların anlamlarındaki fıkhın, talak, azat ve kısas hükümlerindeki fıkıhtan daha az tehlikeli olmadığı hususunda ittifak ettiklerini söyleyebiliriz.

Ebû Nasr es-Serrac şöyle diyor:[63] : “Çünkü o hükümler (yani zahiri hükümler), hükmünü bilmeyi gerektiren bir olayda, bir ömürde meydana gelmeyebilir. Eğer meydana gelirse, bunda taklit yeterlidir ve böylece farz düşer.”[64] Tasavvufçuların anladıkları ve hakikatlerini tartıştıkları haller, makamlar ve mücadeleler ise, müminlerin bunlara ihtiyacı vardır. Bunları bilmek onlar için farzdır ve onlar için belirli bir .zaman yoktur

Bunun örnekleri doğruluk, ihlas, Allah'ı (cc) anmak ve gafletten kaçınmaktır. Kulun her an niyetini, iradesini ve düşüncesini bilmesi farzdır. Eğer bir hak ise ona uymalı, eğer şahsi bir talih ise onu görmezden gelmelidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: {Ve kalbini zikrimizde gaflet içinde bıraktığımız, hevasına uyan ve işi sürekli gaflet içinde olan kimseye itaat etme.} [Kehf: 28] Ruhun hallerini anlamak, yani ruhu, hallerini, düşüncelerini ve niyetlerini bilmek, her mümin için bireysel bir yükümlülüktür. Gerçekten de bu gerçek bir anlayıştır, çünkü İslam hukukunun temelidir. es-Serrac, sufilerin fakihler olmadan yapamayacaklarına ve dinde bid'at yapmaktan ve heveslere uymaktan kaçınmak için bilgilerini onlardan öğrenmeleri gerektiğine inanmaktadır. Bunlardan biri bilgi ve anlayışta fakih seviyesine ulaşamazsa, kendisine zor gelen konularda fakihlere .başvurmalıdır

Ancak es-Serrac, fıkıh ve hadis âlimlerine nazaran sufileri tercih eder ve şöyle der: “Onlar (sufiler) yüksek mertebelere yükselmişler, çeşitli ibadetlerin, hakikat-i itaatlerin ve güzel ahlakın yüce makamlarına bağlanmışlar ve bunların manalarında başka hiçbir âlim, fakih ve ”.hadis âliminin sahip olmadığı bir ihtisasa sahip olmuşlardır

* * *

Bütün bunlar, bunu hoşgörüye doğru bir adım ve İslam hukukunu reddetmek olarak gören hukukçuları memnun etmedi. Ancak, Sufilerin gözünde, bu manevi hayatın taleplerinde doğal bir ilerlemeydi. Müslümanlar daha derin, Tanrı'ya daha yakın bir manevi hayata başlıyorlardı ve İslam hukuku tek başına bu hedefe ulaşmak için yeterli değildi. Bu nedenle, Sufiler taleplerini, Gazali'nin yaptığı gibi, .Sufizm'de buldular

Sufilerin hukukçulara karşı isyanı, Şeriat'ın açık ve gizli yönlerine ilişkin görüşleriyle sınırlı değildi; aksine, Şeriat'ın hükümlerinin anlamlarına, yani farz ve ihtiyari fiiller, helal ve haram fiiller, hoş karşılanmayan ve tavsiye edilen fiiller ve benzeri şeylere ilişkin anlayışlarına kadar uzanıyordu. Şeriat'ın empoze edilmesini gerektirmediği şeyleri kendilerine empoze ettiler ve Şeriat'ın yasaklanmasını gerektirmediği şeyleri de yasakladılar; sanki böylece kendilerine yasa koyma hakkı vermiş gibi oldular; ancak yasa .koymaları kendileri içindi, başkaları için değil

Yöntem ve Gerçek

İslam'daki Sufi yaşamı, her biri ibadetlerinde ve mücadelelerinde kendi "tarikatını" (yöntemini) izleyen bireylerle başladı. İkinci yüzyılın sonuna kadar Sufiler, zaviyeler (dini okullar) ve ribatlar (dini kurumlar) içinde organize bir hayata sahip değildi. Ancak, toplulukları içinde kısa sürede bir düzen ruhu ortaya çıktı ve vaaz çevrelerinde şeyhlerinin etrafında toplandılar. Bu ilk önce camilerde ve daha sonra hanqahlar (manastırlar) içindeki zikir (anma) çevrelerinde oldu. Çok geçmeden Sufi şeyhleri, her biri kendi öğretilerini ve ahlakını uygulayan organize grupların başında yer aldı. Burada, Hristiyan manastırcılığına benzer, ancak temelde farklı bir tür manastırcılık İslam'da ortaya çıktı. "Tarih"in (yöntem) anlamlarından biri, bir Sufinin önde gelen bir şeyhe bağlı bir Sufi grubu içinde yaşadığı belirli stildir. Ayrıca, bu grupların her birine özgü öğretiler, ahlak ve gelenekler .kümesidir

Ancak "tarikat" kelimesinin başka, daha genel ve kapsamlı bir anlamı vardır. Ayrıca, kim olursa olsun, bir Sufi tarikatına mensup olsun veya olmasın, bir Sufi tarikatının üstadını takip etsin veya etmesin, Tanrı'yı arayan kişinin yaşadığı manevi hayata da atıfta bulunur. Bu anlamda, "tarikat" kelimenin her anlamıyla "bireysel"dir, çünkü Tanrı'yı arayan her kişinin kendi bireysel hayatı ve tek başına yaşadığı manevi dünyası vardır. Eskiden bazı mistikler, "Tanrı'ya giden yol, onu .arayanların sayısı kadar çoktur" derdi

Bu ikinci anlamda, "yol" Sufilerin "yolculuk", "yol" ve "yükseliş" adını verdikleri manevi yükselişten başka bir şey değildir. Eski zamanlardan beri, bunu "duraklar" adını verdikleri aşamalara veya duraklara ayırdılar. Ayrıca karşılaştıkları psikolojik olaylara ve manevi maceralara "durumlar" adını verdiler. Bu yolda, yolcu yalnızca bir Sufinin görebileceği şeyleri görür, yalnızca bir Sufinin

karşılaşabileceği engellerle karşılaşır ve yalnızca bir Sufinin deneyimleyebileceği durumları deneyimler. Tüm bunları ifade etmek için sembolik ve imalı dışında bir dil bulamazlar, çünkü sembolleştirdikleri şeyler genel kamunun alanına girmez. Bu sembolik dil bazen dışarıdan bakıldığında itici, dindarlığa aykırı ve İlahî Varlığın azametinin gerektirdiği şeylerden uzak görünebilir; örneğin, “Mutlak ve Yüce” sınırlı, elle tutulur bir varlığın nitelikleriyle nitelendiğinde veya İlahî Zât “güzel” olarak adlandırıldığında veya Tanrı’yı görmenin .verdiği vecit, şarabın vecit haline benzetildiğinde

Sufilerin Tanrı'ya giden yol hakkında iki görüşü vardır: Birincisi, bunun görünüş dünyasından hakikat dünyasına veya yeryüzü dünyasından cennet dünyasına yükseliş yolu olduğudur. İkincisi, bunun içsel bir dönüşüm, niteliklerde bir değişim ve ruhun en büyük sevgilisi olan Tanrı ile bağlantı kurmasını sağlayan bir hazırlık olduğudur. Bu iki görüşün temeli aynıdır: Tanrı veya mutlak varoluşsal hakikat, tüm varoluşun kökeni ve kaynağıdır. O, hem dünyanın hem de ruhun sürdürücüsüdür. Sufinin ilk yoldaki arayışı, bu arayışı O'na yükselerek ifade ederken, ikinci yoldaki arayışı, ruhun içine inerek içindeki Tanrı'yı bulmakla ifade eder. Ancak, o ruh niteliklerinden dönüştükten ve kirlerinden ve safsızlıklarından kurtulduktan sonra Tanrı'yı kendi içinde bulur. İlk görüş, ruhu bedenin ağlarından kurtulup orijinal manevi evine dönmek isteyen tutsak bir kuş olarak tasvir eden Sufilerin görüşüdür. Bu insanların kendilerine özgü sembolizmleri vardır. Diğerleri ise sembolik dillerinde sevgi, özlem, .sarhoşluk, ayıklık ve benzeri yöntemleri kullanırlar

Fakat tartışmasız Sufi gerçeği, insan ruhunun, niteliklerinden yok edilmediği ve kısıtlamalarından kurtarılmadığı sürece Tanrı'ya ulaşamayacağıdır. Gerçekten de, O'na doğru attığı her adımda Tanrı'ya yükselişi, arınma ve temizlenme yolunda attığı yeni adımlara bağlıdır. Bu, manevi yükselişin arınmanın, mücadele eylemlerinin ve manevi disiplinin ürünü olduğu anlamına gelir. Ruhu mücadele ve disiplin eylemleriyle arındırmak ve rafine etmek, kaçınılmaz olarak manevi yükseliş merdivenini tırmanmayı gerektirir. Bu nedenle, hiçbir Sufi yolunu her iki perspektiften de görmeden yapamaz. Bu, Sufilerin Sufi yolunun aşamaları veya yükseliş seviyeleri olan makamlar hakkındaki söylemlerinde açıkça belirgindir. Bu makamların her birinin iki yönü vardır: Birincisi, mücadele ve manevi arınma hayatında bir aşama olması ve ikincisi, manevi hayat ve Tanrı'ya yükseliş merdiveninde bir

adım olmasıdır. Manevi yükselişin en basit ve en eski tasvirini Müslüman Sufiler arasında buluyoruz, bu da Sufi yolunun tasvirinde ve onu takip edenlerin makamlarını tartışmalarında açıkça görülüyor. Yolu aşamalara ayırıyorlar, her birine "makam" diyorlar, yani yolcunun ulaştığı veya Yüce Tanrı'nın onu bir sonraki makama geçene kadar .yerleştirdiği manevi makam

Bu makamların sayısı ve tanımı Sufiler arasında değişir, ancak genellikle tövbe makamıyla başlar ve tefekkür makamıyla biter. Yolcu, önceki makamın hükümlerini yerine getirmeden -ya da Sufilerin kendilerinin söylediği gibi, önceki makamın görgü kurallarını .karşılaşma yoluyla elde etmeden- bir makamdan diğerine geçmez

Tasavvufçular bu makamları, her bir sonraki makamın kendisinden önceki makama bağlı olduğu şeklindeki görüşlerine göre sıralamışlardır. Mesela emanet makamı kanaat makamına, teslimiyet makamı emanet makamına, tövbe makamı tövbe makamına, zühd .makamı takva makamına bağlıdır

Ayrıca yolcunun Allah yolunda deneyimlediği daralma veya genişleme, huşu veya aşinalık, vecd, özlem veya rahatsızlık, ayrılık veya birleşme hissi, yokluk veya kalıcılık, yokluk veya varlık gibi manevi meseleler olan halleri ve sufinin makamlarda katlandığı benzeri manevi tecrübeleri zikretmişlerdir. Bunları, tamamen edinilmiş meseleler olan makamların aksine, çaba, çekim veya edinim olmaksızın kalbe gelen anlamlar olarak tanımlamışlardır; çünkü bunlar yolcunun yolun belirli bir faziletini elde etmeyi amaçladığı gönüllü .eylemlerdir

Bu şekilde, Sufi durakları fiziksel bir yolculuğun duraklarına benzer ve koşullar bir gezginin yolculuğunda karşılaştığı öngörülemeyen olaylara ve beklenmeyen maceralara benzer. Sufi yükselişinin bu basit görüntüsü, Tanrı'ya her manevi yükselişin temel fikrini temsil eder, çünkü bedene ve onun arzularına karşı şiddetli bir mücadeleyi ve maddi dünyadan ve onun gücünden ve ayartmalarından kademeli bir kurtuluşu içeren uzun, zorlu bir yolu temsil eder. Bu yol, ruhun kınanacak niteliklerini terk ettiği ve diğer, övgüye değer nitelikleri edindiği aşamalardan geçer. Böylece, ulaşması gereken Tanrı'ya yakınlık derecesine ulaşana kadar manevi gelişim merdivenini adım adım tırmanır. Yolcu, yolu yürürken, bir yandan mücadelesinin meyveleri olan koşulları, diğer yandan da Tanrı'nın dilediğine bahşettiği ilahi armağanları keşfeder. Bunlar, şimşekler veya parıltılar

halinde kalbe gelir ve sufi bunların açıklamasını veya ifadesini .bilmeden oraya atılır

Her kesimden sufi, ruhsal yükselişi tasvir ederken Platon'un ruh fikrini temel almışlardır. Onlara göre ruh, üst dünyadan inmiş ve bedenin misafiri olmuş, bu dünyaya yabancı bir varlıktır. Fakat bu dünyaya indiğinden beri, her zaman zincirlerinden kurtulup asli dünyasına katılmayı özlemiştir. Fakat maddi dünyanın zincirlerine takılmış, dertleriyle meşgul olmuş ve örtüleriyle sarılmışken nasıl geri dönebilir? Saf varlığı bulutlanmış ve bir zamanlar yönlerini aydınlatan ilahi ışık söndürülmüş mü? İnsan kaçmalı, zincirleri kırmalı ve ruhunu sıkıntılarından arındırmalı ki, kendi dünyasına yükselmeye hazırlanabilsin. Bu nedenle, sufilerin ruhu, göksel dünyadan yeryüzüne inen, fakat sürekli olarak vatanını özleyen ve kafesinden kaçmaya çalışan tutsak bir kuşa benzetmeleri uygundur. İbn Sina, ruh :üzerine yazdığı el-Ayniyye adlı şiirinde bu anlama değinir

Başlangıcı: O, en yüce yerden size doğru indi, şerefli, onurlu ve .dokunulmaz bir yerdi

.Her gören tarafından örtülü, kendisini açan ve örtü takmayan odur

Fars Sufi şair Feridünddin Attar da “Kuşların Meclisi” adlı eserinde bu konuya değinir. Burada ruhları, “Hüdhüd”ün önderliğinde büyük bir sürü halinde uçan kuşlar olarak tasvir eder. Bu kuşlar, kuşların kralı olan ve tüm kuşların yaratıldığı muhteşem tüylerinden Simurg’a ulaşmaya çalışırlar. Sultan, gecenin karanlığında kil gökyüzünde .uçarken, hepsi bu tüylerden düşer

Bu kuşlar, hüdhüdün rehberliğinde uzun ve zorlu bir yolculuğa hazırlanırlar. Sonra yolculukları sırasında Attar'ın Arayış, Sevgi, Bilgi, Özgüven, Tevhid ve Karmaşa Vadisi ile Yoksulluk ve Zenginlik Vadisi adını verdiği yedi vadiyi geçerler. Bazı kuşlar yolculuğun engebeli ve korkunç olması nedeniyle geride kalır, diğerleri hedeflerine ulaşmadan önce yok olur ve geri kalanlar umutla ve karşılaştıkları korkulardan sarsılmadan yollarına devam ederler. Böylece son vadiye, Yoksulluk ve Zenginlik Vadisi'ne ulaşana kadar devam ederler. Ancak yolculuğun zorluklarını ve tehlikelerini aşan ve sebat eden sadece otuz kuş oraya ulaşır. Simurg'un huzuruna çıktıklarında, kişileri kaybolur ve aralarındaki perdeler ve Kralları kaldırılır. Ona baktıklarında, onda Si Margh'ı (otuz kuş) görürler ve böylece birlik içinde kalabalıklar görürler. Kendilerine baktıklarında, yani Si Margh'a (otuz kuş) baktıklarında, sadece Simorgh'u görürler. Şaşkına dönerler

ve sorular sorarlar ve kendilerine şöyle denir: Bu varlık bir aynadır; ona gelen her kimse sadece kendini görür. Sen Si Margh (otuz kuş) .olarak geldin ve Simorgh'u gördün

Kuşlar insan ruhlarıdır, Simurg "Hakikat"tir ve vadiler Sufi yolunun duraklarıdır. Kuşlar fiziksel vadileri geçmediler veya maddi toprakları kat etmediler. Aksine, yolculukları ruhsal vadiler boyunca tamamen içsel bir yolculuktu, burada ruhun harikalarına, koşullarına ve içindeki karanlık ve aydınlığa, ayrıca dünyevi meselelere bağlılığa ve en kutsal İlahi varlığa olan sevgiye tanık oldular. Son vadiye, perdeler kaldırılmış bir şekilde, arınmış ve temizlenmiş bir şekilde ulaştıklarında, kendilerini İlahi Işığın güzelliğinin yüzeyinde yansıdığı berrak bir aynada bulurlar. Simurg'u - arayışlarını - kendi içlerinde .bulurlar, kendilerinin dışındaki hiçbir şeyde değil

Sufi yükselişinin bu harika şiirsel tasviri, biçim olarak, erken dönem Sufilerin yol, durakları ve koşulları tasvirlerinden çok da uzak değildir. Ancak, dayandığı birlikçi kavramda temelden farklıdır. Attar'ın kuşunun geçtiği vadilerin tasvirinin ayrıntılarını incelersek, sayı, düzen ve manevi işlev bakımından farklı olsalar da, bunlar ile Sufizmin durakları arasında büyük bir benzerlik buluruz. Arayış Vadisi, çilecilik ve dünyadan vazgeçmenin vadisidir, Dante ve Orta Çağ'ın Hıristiyan mistiklerinin Arınma Yolu adını verdiği gerekli öz mücadeleyle birlikte. Tutku Vadisi, ruhun, O'nun ebedi ışığının bir ışınıyla dokunulduktan sonra ilk Sevgilisiyle bağlantı kurma arzusuyla tüketildiği vadidir. Ve onunla birlikte gerçek Sufi hayatı başlar ve içinde vahyin ilk aşamaları vardır. Bu, perdenin kaldırıldığı, sırların açığa çıktığı ve her ruhun Hakikat'e göre makamını bildiği bilgi vadisidir. Ruhlar Tanrı hakkındaki bilgi derecelerinde ne kadar farklı olsalar da, hepsi bir konuda hemfikirdir: Yüce Tanrı herkes tarafından tanıklık edilir, çünkü O her mümin kulunun kalbindedir. Tanrı bir kudsi hadiste şöyle der: "Ne yeryüzüm ne de göklerim Beni içine almaz, ancak mümin kulumun ".kalbi Beni içine alır

Öz-Yeterlilik Vadisi, Hakikatin haşmetinin ortaya çıktığı ve her şeyin silindiği, arayanın kendinden yok olduğu ve İlahi Aşk'a daldığı azamet makamıdır. Birlik Vadisi, çokluğun ve çokluğun yok olma makamıdır ve içinde hiçbir çokluk olmayan Tek Gerçek Tanrı'nın tecellisidir. Çokluğun yok olmasıyla, zaman, mekan ve sonluluk gereksinimleri de yok olur. Burada, Hakikat, her şeyi kapsayan, her şeyi yok eden Güzellik biçiminde ortaya çıkar. Cazibe, Sufi yolundaki bu makamda

meydana gelir. Şaşkınlık Vadisi, her şeyde İlahi Tanıklığın hakimiyetinin makamıdır, zihnin kavrayamayacağı ve yeteneklerinin dayanamayacağı bir durumdur. Bu makamda, arayan dünyayı kaybettiği gibi kendini de kaybeder, ölümlü mü yoksa ebedi mi olduğunu bilmez. Ama o bir şeyi bilir: Aşıktır ve Sevgili'yi yalnızca :kendisi bilir, şairin dediği gibi

Evet, insanlar benim aşık olduğuma inanıyorlar ama kimi sevdiğimi .bilmiyorlar

Bu, Dionysius Areopagite'nin ilahi karanlık adını verdiği durumdur ve .Ortaçağ Hıristiyan mistikleri de bu adlandırmada onu izlemişlerdir

Yedinci vadi, yoksulluk ve zenginlik vadisidir - vadilerin sonuncusudur ve içinde aşık ve sevgili birleşir ve dalga çevreleyen denize doğru kıvrılır. Dalın kökenine ve parçanın bütününe döndüğü bir durumdur, ancak ayrılıkla eşi benzeri görülmemiş bir dönüş ve gerçek bir ayrılıkla eşi benzeri görülmemiş bir bağlantıdır. Ayrılık yanılsamasını yaratan şey örtüdür, aslında sonsuz örtülerdir. Örtüler .kaldırıldığında, gerçek ortaya çıktı

Bazı Sufiler manevi yükselişi Peygamber'in yükselişine çok benzer bir şekilde tasvir ettiler. Peygamber'in yükselişini bir Sufi yorumuyla yorumladılar ve manevi önemini açıkladılar. Bu Sufiler arasında 638 H. (638 CE) yılında ölen Muhyiddin ibn Arabi de vardır. Kitaplarında birden fazla Sufi yükselişini anlatmış, bu yükselişleri çeşitli şekillerde tasvir etmiştir, bunların en önemlisinden bahsetmekle sınırlı .kalacağız

Bu imgelerden biri, onun görüşüne göre, arayıcının çeşitli vahiy türlerini tezahür ettirdiği içsel bir yükseliş olan Mirac'ın (Cennete yükseliş) anlamını inceleyen "Al-Isra ila al-Maqam al-Isra" adlı kitabında yer almaktadır. Özeti şöyledir: Sufiler, Peygamber'in mirasçıları, onun şeriat ve sünnetinin takipçileridir. Tanrı'yı sürekli anarak ve Kuran'ın gizemlerini tefekkür ederek ilahi huzura ulaşırlar. Onları Tanrı'ya olan yolculuklarında hızla taşıyan Burak, "ilahi aşkı", "El-Aksa Camii"ni, ışığı ve gerçeği temsil eder. Bu camiye ulaştıklarında, Peygamber'in yaptığı gibi, duvarının yanında dururlar. Bu duvar, kalbin saflığının bir simgesidir, çünkü yalnızca arınmış olanlar El-Aksa Camii'ne girebilir. "Süt" (koku bilgisinin sembolü) içtiklerinde, cennetin kapılarını çalarlar ve cennetin kapılarını çalmak, kendiyle mücadele etmenin bir sembolüdür. Cennetin kapılarının ardında Cennet ve Cehennemi görürler. Sağ gözleriyle Cennet ehlinin

mutluluğuna, sol gözleriyle Cehennem ehlinin mutluluğuna bakarlar.[65.] İnancın sembolü olan "Nihai Ağaç"a ulaşırlar ve karınlarını meyvesiyle doldururlar. Böylece yolculuklarının nihai .hedefine ulaşırlar, perdeler kalkar ve sırlar onlara açıklanır

Sufi yükselişi, İbn Arabi'nin bu kitapta açıkladığı gibi, ruhun arzular dünyasından (cehennemle sembolize edilir) saf ruh dünyasına (mutlulukla sembolize edilir) yükselişidir veya saf inanç ve mücadeleyle elde edilen dini erdemler aracılığıyla ruhun yeniden canlanmasıdır. Ancak, İbn Arabi'nin manevi yükselişi tasvir ettiği en eksiksiz görüntü, El-Fütuhat El-Mekkiyye kitabının ikinci bölümünde görünendir.[66] "Mutluluğun Simyası" başlığı altında: Bu bölümde Yükseliş, Tanrı'nın onu yerleştirdiği bu dünyadaki ruhun yaşamının bir sembolü olarak düşünülmüştür, böylece mükemmelliklerine ulaşabilir ve en sonunda en büyük amacı olan Tanrı'ya tanıklık edebilir. Bu bölümün "Mutluluğun Simyası" olarak adlandırılmasının nedeni, psikolojik yaşamdaki dönüşümün, doğal kimyada temel doğal elementlerin altına dönüşümüne en çok benzemesidir. Bu nedenle, iki tür kimyayı dengelemek için mümkün olan en büyük ölçüde çaba gösterir. Ruhun elementlerinden, iksirlerinden, en mükemmel formlarına dönüşümlerinden, kökenlerine geri dönmelerinden ve doğal simyacılar ve Hermesçi yazıtların yazarları tarafından yaygın olarak kullanılan diğer bu tür yöntem ve ifadelerden bahseder ve .ruhun doğasında bir tür ruhsal değişim olduğunu belirtir

Mutluluğun simyası, insan ruhunun unsurlarını saf bir ruhsal iksire dönüştürme sürecidir. Bunun gerçekleşmesi için ruhlar, onları bedenlerde halifeleri olarak atayan ve onlara Kendisine götüren bilgi sevgisini aşılayan Kaynağı -Tanrı'yı- tanımalıdır. Fakat hangi tür bilgi gerçeğe götürür? Bu, akla ve rasyonel tefekküre dayalı bilgi değildir. Akıl tek başına Tanrı hakkındaki gerçeğe ulaşmaktan acizdir. Tanrı'ya giden yolda kendisine rehberlik etmesi için dinden -doğaüstü güçlerden- yardım almalıdır. Doğrudur, akıl sahibine Tanrı'ya giden yolun ilk aşamalarında rehberlik edebilir, fakat son aşamalara ancak lambaları peygamberler tarafından taşınan ve evliyaların kendisinden ders aldığı ilahi bir ışıkla ulaşılabilir. Bu nedenle İbn Arabi, Peygamberi takip etmeyi ve onun rehberliğini aramayı Tanrı'ya

yaklaşmanın ilk koşulu olarak görür. Akıl yürütmelerine çok fazla değer veren ve bunun mutlak gerçeğe ulaşmak için yeterli ve bir .garanti olduğuna inanan ilahiyatçıları ve filozofları suçlar

İşte bu yüzden onun yükselişinde iki adam hayal ettiğini görüyoruz: biri Elçiyi taklit eden bir takipçi, diğeri de içgörü sahibi bir filozof, ikisi de Tanrı yolunda. O, aralarındaki karşılaştırma yoluyla her birinin edindiği bilgi türünü gösteriyor: içgörü sahibi olanların edindiği rasyonel bilgi ve "takip edenin" manevi miras veya bir tür zevk veya .ilham yoluyla edindiği vahiy bilgisi

Bu iki arayıcı, Tanrı'ya olan yolculuklarının ilk aşamasını ruhsal disiplin, mücadele ve ahlaki arınma içinde geçirirler. Ona göre bu, Efendisi, Elçi, Yasa taşıyıcısı olan kişinin onlar için öngördüğü şeye uygundur. Mücadele rollerini tamamladıklarında ve doğanın esaretinden kurtulduklarında ve varlıklarını korumak için gerekli olandan başka elemental dünyadan geriye hiçbir şey kalmadığında, cennetin kapıları onlara açılır. Burada, önce yoldaş olarak, sonra ayrı .ayrı birlikte seyahat ettikleri ruhsal yükselişleri başlar

Tefekkür edenin yükselişi, şaşkınlık, şaşkınlık, umutsuzluk ve harcanan hayat ve emek için pişmanlıkla sonuçlanır. İman nuruyla teselli bulan müridin (Sufi) yükselişi, kesinlik ve İlahi Zât, İsimler ve Sıfatların sırlarının kendisine ifade edemediği bir şekilde açıklandığı bir müşahede hali ile sonuçlanır. Bu, gerçek bilgi ve yüce saadet makamıdır, ancak aynı zamanda sükût makamı, yoldaki son makam ve .yükselişin son makamıdır

* * *

Yöntem ve öz mücadele

Daha önce, tasavvuf hayatının iki ayrı, ancak birbirini tamamlayan yönü olduğunu belirtmiştik: Birincisi, mücadele veya ruhun arınması yönü, ikincisi ise vahiy ve aydınlanma yönüdür. Mücadele yönüne zühd denebilirken, aydınlanma yönüne daha özel anlamıyla tasavvuf denebilir. Ancak, isimlerdeki bu ayrımın hiçbir gerekçesi yoktur, çünkü bunlar bir hayatın iki parçasıdır: İlk bölüm öncüller olarak hizmet eder ve ikincisi öncüllerden kaynaklanan sonuçlar olarak.

Birincisi, Tanrı arayıcısının sahip olduğu tüm manevi besinle eğildiği ve beslediği ağaçtır ve ikincisi, arayıcının bu ağaçtan elde ettiği meyvedir. Ebu Yezid el-Bistami, ruhla mücadelesini ve vahiyle nasıl :sonuçlandığını anlatırken şöyle diyor

On iki yıl kendim için yas tuttum ve beş yıl kalbimin aynası oldum ve“ bir yıl boyunca ikisinin arasına baktım. Sonra içimde görünür bir kemer gördüm, bu yüzden on iki yıl boyunca onu kesmek için çalıştım. Sonra baktım ve iç benliğimde bir kemer gördüm, bu yüzden beş yıl boyunca onu kesmek için çalıştım, nasıl keseceğime baktım. Sonra bana açıklandı ve yaratılışa baktım ve onların ölü olduğunu . gördüm.”[67]

Ebu Yezid'in kalbinden koparmak için çalıştığı kemer, onun bu dünyayla olan bağlantısını temsil ediyordu. Onu koparmak cihadın bir eylemiydi. Kendisine vahyedildikten sonra insanların ölü olduğunu görmek, onu yaratılışa bağlayan kaygılardan tamamen kurtulmasını .ifade ediyordu

Mücadele, Sufi yaşamının pratik yönü veya dini ve ahlaki yönleridir. Özünde, Sufizm, arayan kişinin samimiyet, kararlılık ve kararlılıkla benimsediği dini ve ahlaki bir sistemdir. Sadece güçlü irade ve kararlılığa sahip olanlar, benliğe ve onun arzularına karşı .yönlendirildiği için bunun üstesinden gelebilir

Dünya ve onun zevkleri, ekseni özveri olan, Tanrı'ya ait olan her şeyi kendine ait olan her şeyden üstün tutan bir sistemdir. Bu nedenle, Sufi etik sistemi kendi alanında benzersizdir, diğer etik sistemlerden farklıdır çünkü yalnızca Tanrı'ya davranmaya dayanır, bu da fedakarlık .ilkesinden ilham alan bir tedavidir

İslam tasavvufunda, dünyadan tamamen tecrit ve çeşitli acı ve mahrumiyet biçimleriyle fiziksel işkence içeren, Hristiyan keşişliğindeki fiziksel ve psikolojik mücadele yöntemleri yoktur. Ancak belirttiğimiz gibi, yöntemlerinde Hristiyan keşişlerin yolunu izleyen az sayıda erken dönem Müslüman zahit olduğuna dair raporlar vardır. Bunlar başkalarıyla karşılaştırılamayacak bir azınlıktır. Aslında, İslam'daki tasavvuf mücadelesi fiziksel olmaktan çok psikolojik bir mücadeledir veya daha doğrusu, önce psikolojik, sonra fizikseldir ve oruç tutmak ve ruhu bazı arzularından mahrum bırakmak ve geceleri dua etmek, ibadet etmek ve benzeri şeyler için uyanık kalmak gibi

fiziksel kısmı, abartı veya israf olmaksızın, bilakis İslam'ın koyduğu ve .talep ettiği kabul edilebilir sınırlar içindedir

Mücahitlik ve Cihat başlangıçta Allah yolunda elinden gelenin en iyisini yapmak ve düşmanlarıyla savaşmak anlamına geliyordu. Daha sonra, tasavvufta, mücahitlik kelimesi kişinin kendiyle savaşması ve ona karşı çıkması anlamında kullanıldı ve onu bir kişiyi yıkıma götüren ve hatta onu dininden uzaklaştıran birincil düşman olarak kabul edildi. Amr ibn Nujayd al-Malami şöyle demiştir: "Kim nefsine saygı gösterirse, dini ona kolay gelir."[68] Bu yüzden Sufiler mücadeleden bahsederken "ruh"tan bahsetmeye ve bununla neyin kastedildiğini açıklamaya dikkat ettiler. Onlar için "ruh", insanın bir bütün olarak eşanlamlısı değildir, ne ruhu ne de manevi hayatının toplamıdır. Aksine, bununla kastedilen şey, arzu ve tutkunun merkezi ve kötülük .ve günahın kaynağı olan hayvansal ruhtur

Nefsin kötülükleri iki çeşittir: (a) Günahlar, (b) Kibir, haset, öfke, kibir, bencillik, nefret, ikiyüzlülük gibi çirkin ahlak ve özellikler ve akıl ve şeriatın kabul etmediği diğer ahlaklar. Bir kimse kendisini olduğu gibi bilmez, derinliklerini ve tuzaklarını bilmez, hastalıklarını ve rahatsızlıklarını anlayamazsa, mücadelesi ve nefsini terbiye etmesi boşuna olacaktır. Bu sebeple sufilerin kendilerini adadıkları ilk şeylerden biri, nefsin tefekkür ve tetkiki, onu hesaba çekmesi, onu gözetmesi ve onun gizli sırlarını, saiklerini ve kusurlarını ortaya .çıkaran diğer yöntemler olmuştur

Bu, cihad yolundaki ilk adımdır. Bunda başarılı olanlar, yolda kendilerini güvende hissedecek ve Sufi hayatlarını sağlam bir temel üzerine kuracaklardır. Allah'ın Resulü, Allah ona salat ve selam etsin, şöyle demiştir: "Allah kimin için hayır dilerse, ona kendi kusurlarını ".gösterir

Ruhun, eğilimlerinin ve hastalıklarının incelenmesi alanında, tefekkür ve iç gözlem yoluyla, Sufiler geride harika bir ahlaki psikolojik zenginlik bırakmışlardır. Bu zenginlik, onların hassasiyetine, analizlerindeki kesinliğe ve ruhun içinde dönen kaprislere ve eğilimlere dair derin içgörülerine tanıklık eder; bu, tasavvuf tarihçileri Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî ve Ebu Nasr el-Sarraj tarafından anlatılan ünlü sözlerinden ve el-Gazali'nin İhya'da yazdığı ölümsüz sayfalardan .açıkça anlaşılmaktadır

Mücadele, zorluklar ve tehlikelerle dolu uzun, zorlu bir yoldur. Geçidi tövbedir, bu kitabın girişinde ayrıntılı olarak değindiğimiz tehlikeli ruhsal dönüşümdür. Bu geçitten güvenli bir şekilde geçtikten sonra, .arayıcı yolun aşamalarını tamamlar ve diğer eşikleri geçer

Mücahidliğin aslı ve özü -Kuşeyri'nin dediği gibi- ruhu aşina olunan şeylerden ayırmak ve onu arzularına aykırı şeyler yapmaya zorlamak olduğundan, yola yeni başlayanlar için en gerekli şeylerden biri de "inzivaya çekilme" ve insanlardan "tecrit"tir. Çünkü insanın diğer insanlarla kaynaşması, ona ruhun doğası gereği aşina olduğu ve eğilimli olduğu şeyle aşinalık kazandırır. Ruhla inzivaya çekilmede, yaratılıştan yabancılaşma ve Tanrı'ya aşinalık hissi vardır. Ancak İslam'daki sufilerin çoğu, Hıristiyan ve Hint rahiplerinin yaptığı gibi inzivaya çekilme ve inzivada aşırıya kaçmamışlardır. Kendilerini manastırlara ve kiliselere hapsederek veya çöllere ve dağ tepelerine kaçarak toplumsal hayattan tamamen çekilmemişlerdir. Aksine, başkalarının yaşadığı kamusal hayattan paylarını almışlar ve geçimlerini çalışmalarıyla aramışlardır. Tasavvufun ancak çözülme ve gerileme dönemleri olan sonraki dönemlerinde, özveri ve dilencilik aralarında yaygınlaştı. Sufiler gerçek tecritin, toplumsal yaşamdan ve vatanlardan çekilmek değil, kınanacak özelliklerden çekilmek olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle liderleri, "Garip ayrı bir varlıktır" demişti, yani bedeniyle insanlarla birliktedir, ancak ruhu ve sırrıyla onlardan uzaktır. Kuşeyri'nin hocası Ebu Ali el-Dakkak, "İnsanların giydiğini giy, yediklerini ye ve onlarla gizlice baş başa kal" demişti. Bu, gerçek tecritin insanlardan kaçınmak değil, Tanrı ile baş .başa kalmak olduğu anlamına gelir

Fakat Zülnûn el-Mısrî, Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd, Yahya bin Muaz er-Râzî ve Ebû Bekir eş-Şibli gibi bazı sufiler, insanlardan uzak durmanın ve onlardan uzaklaşmanın, iradeyi düzeltmek, ibadeti arındırmak ve gösteriş ve riyadan kaçınmak için daha kolay olduğuna inanırlar. İnsanlarla iç içe olan herkes onlara iyi davranır ve onlara iyi davranan .herkes onlara iyi davranır

Çabalamanın yollarından biri de susmaktır. Bu, hiç veya Hıristiyan keşişliğinde olduğu gibi belirli süreler boyunca dilini tutmak anlamına gelmez. Aksine, konuşmada dikkatli olmak, boş konuşmaktan veya sırları ifşa etmekten kaçınmak anlamına gelir. Bu nedenle, Sufiler, gerekli olmadıkça ve gerçeği konuşmadıkça sessizliği tercih ederler. Konuşmanın yerine, bilgelerin yolu olan tefekkür ve tefekkür koyarlar.

Çünkü konuşma ya doğru olmalı ve böylece insanların hayranlığını ve övgüsünü kazanmalıdır. Sufiler, kalplerine ikiyüzlülük sokabilecek hayranlık ve övgüyü ya da din tarafından yasaklanan yanlış olanı .reddederler

Fakat sükût sadece dil ile sınırlı değildir, kalp ve bütün uzuvların da sükûtu vardır ve kalbin konuşması vardır, tıpkı dilin konuşması gibi. Kalbin konuşması, zihninden geçen düşünceler ve kendisine açıklanan sırlardır. Gerçek sufi, sırlarının emanetçisidir ve Rabbine olan aşırı sevgisi nedeniyle, bunları başka hiç kimsenin bilmemesi gerektiğini görür. Dilin sükûtu, halkın sükûtu, kalbin sükûtu ise .ariflerin sükûtu olarak tanımlanmıştır

Sufilerin öz disiplin ve öz disiplin yöntemlerinden biri de dünyaya ve onun önemsizliklerine, dine (hem helal hem haram) ve Tanrı'ya karşı belirli bir duruş olan "zühd"tür. Zühd sahibi kişi, nefsin kaprislerine ve arzularına karşı çıkar ve insanların geleneksel olarak değer verdiği ve itibar, şöhret, prestij ve zenginlik gibi değerleri küçümser. Dinin yasaklarına karşılık olarak haram olanı terk eder ve nefsi arındırmanın ve güçlendirmenin bir yolu olan yoksunluk acısını hissederek helal .olanı terk eder

Zühdün bu dünyaya karşı tavrı, Allah'a karşı tavrına yansır. Kalbi bu dünyanın zevklerinden ne kadar uzaklaşırsa, o kadar Allah'a yönelir ve O'nun sevgisi ve hizmetiyle meşgul olur. Bu nedenle, Ebu Süleyman ed-Darani (ö. 215) şöyle demiştir: "Zühd, Yüce Allah'tan uzaklaştıran şeyleri terk etmektir."[69.] Zühd ve çeşitleri hakkında Ahmed İbn Hanbel'in geniş bir sözü vardır ki, onu zikretmiştik: "Zühdün üç kısmı vardır: Haramları terk etmek ki, avam zühdüdür; ikincisi, helal olanların fazlalıklarını terk etmek ki, seçkinlerin zühdüdür; üçüncüsü, kulu Hakk'tan alıkoyan şeyleri terk etmektir ki, âlimlerin . zühdüdür."[70]

Zühd, mücadele binasının Sufi yolunda inşa edildiği temeldir. Bunu uygulayarak, ruh manevi deneyimlerin potasında arınır ve temel unsurları, Sufi'nin en karakteristik özelliği olan güven, kanaat, tatmin, sabır, minnettarlık, fakirlik ve bunların hepsinden öte dindarlık, iffet ve .ilahi aşk gibi diğer, asil unsurlara dönüşür

Mücadele yöntemleri arasında oruç, namaz, Allah'ı anma ve dua gibi ibadetler yer alır. Sufilerin, İslam hukuku konusundaki pozisyonlarını ele aldığımızda ayrıntılı olarak ele aldığımız kendi ibadet anlayışları vardır. Ancak, burada vurgulamak istediğimiz şey, ibadetin mücadele anlamını yerine getirmediği sürece samimi ve sadık olmadığına inanmalarıdır ve en önemli unsurları şunlardır: kişinin arzularına karşı gelmesi ve birleşik bir kararlılıkla Allah'a yönelmesi, böylece kulun .kulluğunun farkına varması ve Allah'ın yalnızca onun Rabbi olmasıdır

Sufilerin gözünde, Allah yolunda nefsine karşı mücadele etmek, Allah'ın dinini savunmak için mücadele etmekten daha tehlikeli ve daha değerlidir. Peygamber'in (s.a.v.) "Küçük cihattan büyük cihada döndük." dediği rivayet edilir. Büyük cihat sorulduğunda, "Kendi nefsine karşı mücadele etmek." diye cevap vermiştir. Çünkü kişinin kendi nefsine karşı mücadele etmesi, bedenle mücadele etmekten .kalbe daha zordur

Sufiler, "Bizim uğrumuzda cihad edenleri, elbette yollarımıza hidayet ederiz." [Ankebut: 69] ayetinde belirtildiği gibi, cihat ile hidayet arasındaki bağlantı hakkında uzun bir tartışma başlattılar, tıpkı ilahiyatçılarınki gibi. Aslında, Mu'tezile ve Sünnilerin farklılaştığı bir teolojik meselenin bir uzantısıdır, yani kulların eylemleri ve bunların mükafat ve ceza ile bağlantısı. Soru şuydu: Cihat, hidayet ve Allah'a yakınlığa mı yol açar, yoksa hidayet ve Allah'a yakınlık, Allah'ın kuluna bir lütuf ve lütuf olarak bahşettiği iki şey midir? Bu, ilahiyatçıların itaat eylemlerinin Cennet'e mi yol açtığı, yoksa Cennet'e girmenin Allah'ın kuluna bir lütfu ve lütfu mu olduğu sorusuna benzer. Mücadele hakkında en çok konuşan sufilerden biri olan Sehl b. Abdullah et-Tustari (ö. 283 - bazıları 273 der), mücadelenin Hakk'ı teşhir etmeye götüren doğrudan yol olduğuna ve teşhir etmenin, Allah'a yaklaşmanın ve O'na ulaşmanın, yukarıda belirtilen ayette de görüldüğü gibi, mücadelenin meyveleri olduğuna inanır. Ancak, diğer sufiler, Ebu Said el-Harraz (ö. 277) da dahil olmak üzere, bunun tam tersi görüşü benimser. Ebu Said el-Harraz şöyle der: "Kim çaba sarf ederek amacına ulaşacağını sanıyorsa, çabalasın (yani kendini yorsun), kim çaba sarf etmeden hedefe ulaşabileceğini sanıyorsa, dilesin."[71] Bunlardan biri de Ebu Bekir el-Vâsiti'dir (ö. 320) ki şöyle der: "Makamlar bölümlere ayrılır ve nitelikler uygulanır. Bunlar

hareketlerle nasıl meydana getirilebilir veya çabalarla nasıl elde . edilebilir?" 72

Onlara göre cihadın amacı nefsi temizlemek ve onun vasıflarını değiştirmektir, yakınlık veya hidayet elde etmek değildir. Onlar, Yüce Allah'ın: "Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette yollarımıza hidayet ederiz." sözünü, "Bizim yollarımıza hidayet ettiklerimiz de bizim uğrumuzda cihad ederler." şeklinde anlarlar. Yani cihad yolunda yürümek, Allah'ın kullarından dilediğine bahşettiği hidayetin bir dalıdır, tersi değil. Buna delil olarak Yüce Allah'ın: "Allah kimi hidayete erdirmek isterse onun göğsünü İslam için açar. Kimi de saptırmak isterse onun göğsünü sanki göğe çıkıyormuş gibi daraltır." [En'am: 125] sözünü ve "Sizden hiç kimse amelleriyle cennete giremez." hadisini getirirler. "Sen de mi, ey Allah'ın Resulü?" dediler. O da: "Ben de" dedi. Bu, Tanrı'nın kul için rehberlik isteğinin, onun kalbini İslam'a açmasından ve onun içinde çabalamasından önce geldiği anlamına gelir. Sanki bu Sufilerin anlayışına göre mesele, kulun çabalaması ve yaptığı işler değil, ilahi takdir ve ebedi kader .meselesidir

İlk bakışta, iki görüş arasında bir çelişki ve iki ayet arasında bir çatışma varmış gibi görünüyor. Ancak gerçek şu ki, ne çelişki ne de çatışma vardır. İlk ayetin ima ettiği şey, Allah yolunda cihad edenlerin, çabalarının bir ödülü veya kazancı olarak değil, aksine O'nun bir armağanı ve lütfu olarak O'ndan hidayet aldıklarıdır. Bu, bu cihad eden bireylerin hidayetinin ilahi takdirle önceden belirlenmiş ve ezelden beri Allah'ın iradesi tarafından gerekli kılınmış bir konu olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Allah, hükmünde adildir ve eylemlerinde hikmetlidir; iradesi, hikmet ve açık aklın gerektirdiği eylemlerle .bağlantılıdır

Sufilerin vurgulamak istedikleri anlam, kulun mücadelesiyle kurtuluşa ve hidayet bulacağına inanmaması ve Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi itaat eylemlerini Allah'ın kendisine mükafatlandırması gereken şeyler olarak görmemesi gerektiğidir. Aksine, hidayet verene, onu bahşedene, yani Allah'a bakmalıdır. Bu bakımdan, insanın Rabbine karşı konumu, bir kölenin efendisine karşı konumuna benzer. Efendisi bir köleye bir şey yapmasını emreder ve o da itaat eder ve sonra onu mükafatlandırırsa, mükafatın onun itaatiyle kazanılmış bir mükafat olduğu söylenemez, çünkü efendisi onu mükafatlandırsa bile her

durumda itaat etmek zorundadır. Aksine, mükafatın, itaatle olan ilişkisi nedeniyle yüzeyde itaatin bir mükafatı gibi görünse bile, efendinin bir .iyilik olarak verdiği bir hediye olduğu söylenir

El-Hucviri'nin bu konuya bir başka çözümü daha vardır ki o da iki görüş arasındaki farkın sadece zahiri ifadede olduğudur. Her taraf -kendi görüşüne göre- gerçeğe bir açıdan bakar. Bir grup: "Kim çabalarsa bulur" der, diğer grup: "Kim bulursa çabalar" der. Gerçek şu ki çabalamak varlığın sebebidir, tıpkı varlığın çabalamanın sebebi olması gibi. Dolayısıyla bu durumda, Allah yolunda çabalamanın hidayetin sebebi olduğunu söylemek ve hidayetin Allah yolunda çabalamanın sebebi olduğunu söylemek, tıpkı ilahi başarının kulun itaatinin sebebi olduğunu söylemeniz veya kulun itaatinin onun için .Allah'ın başarısının sebebi olduğunu söylemeniz gibi aynıdır

Cihadın teorik temeli

Sufiler cihat sistemlerini insan doğası teorisi üzerine kurdular, bazı unsurlarını Kuran'dan ve diğerlerini Yunan felsefesi, özellikle Platon ve Aristoteles bilgilerinden türettiler. Hem el-Kuşeyri hem de el-Hucviri, insanın doğasını ve ahlaki davranışını ve dolayısıyla dini davranışını topluca şekillendiren içindeki karşıt güçleri açıklamak için özel bir bölüm ayırdılar. Sufiler için ahlaki davranış dini davranışın bir dalıdır ve ahlaki incelik hem ibadeti hem de inançları değerlendirmek .için temel bir koşuldur

Sufiler, tıpkı filozofların yaptığı gibi ruhun doğasını araştırdılar. Araştırmalarında, belki de Fars düalizminden türetilen, insanın iki zıt doğası olduğuna ve bunlardan birinin onu yukarı, diğerinin aşağı çektiğine dair köklü bir inançtan etkilendiler. İlki onu iyiliğe doğru iter ve diğeri onu kötülüğe sürükler. İlki onu meleklerin seviyesine yükseltir ve ikincisi onu hayvanların seviyesine indirir. Bunlar ışık ve .karanlık veya zihin ve madde ilkelerine benzer

Arayanın yolunu ustalıkla tamamlaması için bu iki ilkeyi veya tabiatı bilmesi gerekir. Başka bir deyişle, kendini bilmesi gerekir. Kişi kendini ne kadar çok tanırsa, Rabbini ve etrafındaki dünyayı o kadar çok tanır. Ahlaki yaşam ve Sufi davranış mücadelesinde de başarılı veya başarısız olur. Peki, Sufilerin bahsettiği ve bilinmesi ve mücadele edilmesi gerektiğinde ısrar ettiği "ruh" nedir? Ruhun işlevine gelince, insandaki kötülüğün ilkesi veya dedikleri gibi "kusurlu özelliklerin, ahlakın ve kınanacak eylemlerin kaynağı" olduğunda hemfikirdirler. Kusurlu özelliklere gelince, bunlar bir kişinin Şeriat tarafından

yasaklanan, kesinlikle yasak olan günahlar ve ihlaller yoluyla edindiği şeylerdir. Kınanacak ahlaka gelince, bunlar ruhun yaratıldığı kibir, öfke, nefret, kıskançlık ve sabırsızlık gibi tabiatlardır. Bunların en şiddetlisi, üstesinden gelinmesi en zor olanı ve en tehlikelisi, bunların .bir kısmının iyi olduğu yanılsamasıdır

Bu, Sufilere göre ruhun işlevi ve tezahürlerinin genel bir tanımıdır. Gerçek doğasına gelince, onlar farklıdır. Bazıları onun bedende bir "öz" olduğuna ve tıpkı ruhun yaptığı gibi orada var olduğuna inanır. Diğerleri onun tıpkı hayatın yaptığı gibi bedende var olan bir kaza olduğuna inanır. Ruhu bedene yerleştirilmiş "ince bir varlık" olarak tanımlamalarına rağmen, materyalizm onun hakkındaki anlayışlarına öyle hakimdir ki, bunu açıkça belirtmeseler bile, neredeyse bedenin kendisinden bahsettiklerini hissederiz. Ulaştıkları en soyut tanım, onun insandaki kötülüğün ilkesi ve bedensel dürtülerinin ve .arzularının kaynağı olduğudur

Ruha gelince, onun ince ve maddi olmayan, bedenden bağımsız, onun yok olmasıyla yok olmayan "ayrı" bir ilke olarak tanımlanmasında hiçbir anlaşmazlık yoktur. O, insanın ilahi yönüdür ve içindeki bilgi ve .tanıklığın merkezidir

Sufiler, kendi yöntemlerinin temel bir gereği olarak gördükleri öz-bilgiyi iki nedenden dolayı talep ederler: Birincisi, nefsi incelemek kişiyi onun cazibelerine, arzularına ve ihlallerine maruz bırakır. Bu, hizmetkarın onlara direnmesine ve başarılı bir şekilde onlarla mücadele etmesine yardımcı olur. Düşmanının zayıf noktalarını bilen kişi, ona direnme ve onu yenme konusunda daha yetenekli olacaktır. Hastalığın zayıf noktalarını ve nedenlerini anlayan hekim, hastalarını tedavi etmede daha etkilidir. Zihinsel hastalığın nedenlerini ortadan kaldırmak, hastalığın başlangıcına karşı güçlü bir bariyerdir. Bu anlamda öz-bilgi, arınmanın en iyi yoludur ve bu şekilde kendisiyle mücadele eden Sufi, yolunda duran ve amacına ulaşmasını engelleyen .engelleri ortadan kaldırır

Sufilerin ifadesiyle mücadele, kul ile Rabbi arasında duran yoğun perdelerin kaldırılmasıdır. Ruhun her eylemi ve düşüncesi, gerçeği kulun gözlerinden gizleyen bir perdedir. Bir kişi Cennet'e girmeden önce Kıyamet Günü'nde Cehennem ateşinden kurtarılması gerektiği gibi, bu dünyada da iradesi sağlamlaşıp Allah'a yakınlık makamına erişebilmesi için ruhun cehenneminden kurtarılması gerekir, .el-Hucviri'nin dediği gibi

İkinci sebep ise, kendini bilmenin Allah'ı bilmeye yol açmasıdır. Zira Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Nefsini bilen Rabbini bilir." Bu hadis iki şekilde tefsir edilmiştir: Birincisi, söz konusu bilginin zıtlıklar üzerine kurulu bir bilgi olmasıdır. Kendini fakir bilen Allah'ı zengin bilir. Kendini aşağı ve önemsiz bilen Allah'ı kudretli ve güçlü bilir. Kendini fani bilen Allah'ı ebedî bilir. Kendini yaratılmış bilen Allah'ı ebedî bilir. Kısacası, kim kendisinde kulluğun manasını bilirse Allah'ta Rabbiyetin manasını idrak eder. El-Cüneyd'in tevhidi "yaratılışta sonsuzluğun tekleştirilmesi" olarak tanımladığında kastettiği mananın bu olduğunda şüphe yoktur.[73] İkinci anlamı ise insanın, Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı ve onu yeryüzünde halifesi kıldığı tek varlık olmasıdır. Sureti bilen, suretin sahibini bilir. İbn Arabi, mükemmel .insan teorisinde bu anlamı benimsemiştir

Sufilere göre nefis, insanın en büyük düşmanıdır, onunla savaşılması, mücadele edilmesi ve tüm tezahürlerinin ortadan kaldırılması gerekir. İnsanı küfre ve günaha sürükleyen şeytandır. Kötülüğün ve cehaletin kaynağıdır, çünkü şeyleri yalnızca maddi ihtiyaçları açısından görür ve zihnin, ona kendi rengini vermediği sürece hiçbir gerçeği kavramasına izin vermez. Bu nedenle, onunla savaşmak hem İslam hukukunun hem de aklın gerektirdiği bir konudur. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Bizim uğrumuzda cihad edenleri, elbette yollarımıza hidayet edeceğiz." [Ankebut: 69] Ve Allah'ın Resulü, sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurmaktadır: "Küçük cihattan büyük cihada döndük." Bu, nefsin cihadıdır. Bu nedenle, her çağdaki sufiler, tıpkı ona karşı koyma yöntemleri hakkında uzun uzun konuştukları gibi, nefis, onun hastalıkları ve pervasızlığı hakkında da uzun uzun konuşmuşlardır. Günahlardan ve bunların nasıl başladığından, kötü psikolojik özelliklerden ve bunların nasıl ortadan kaldırılabileceğinden, kınanacak ahlaki eylemlerden ve bunların nasıl önlenebileceğinden bahsettiler ve bu karamsar benlik görüşüne dayalı devasa bir ahlaki sistem kurdular ve biz bunun bir kısmını zaten açıkladık. Bu sistemden, Şeyh Ebu Abdurrahman es-Selamî'nin o kitapta yayınladığımız Malamiyye risalesinde topladığı Malamiyye mezhebinin kökenlerini "Malamiyye, Tasavvuf ve Fütüvvet Ehli" adlı kitabımızda .analiz ettik

Ruhun kötülüğün kaynağı olan iki tabiatı vardır: Birincisi şehvet, ikincisi de tutkudur. Şehvet, Sufilerin haz arama prensibine verdikleri

bir isimdir. Vücudun bütün uzuvlarına nüfuz eden, her zaman amaçlarından birini elde etmeye çalışan bir prensiptir. Duyular, amaçlarına ulaşmada ona hizmet eder. Bu nedenle şehvetler çeşitli araçlarıyla çeşitlidir. Her birinin kökeni, türünde bir şeydir, ancak isimleri ve nitelikleri çoktur. Midenin şehveti yemek ve içmektir, gözün şehveti görmektir, kulağın şehveti duymaktır, burnun şehveti koklamaktır, dilin şehveti konuşmaktır, ağzın şehveti tatmaktır, vücudun şehveti dokunmaktır, zihnin şehveti düşünmektir vb. İnsanın bu organları koruması ve şehvetlerini şeriatın ruhuyla uyumlu, emir ve yasaklarla çelişmeyen yöne yönlendirmesi gerekir. Kişi midesinin isteklerini ancak meşru yollarla tatmin edebilir. Konuşma isteğini ancak yalanla değil, görme isteğini ancak haramla değil, yürüme isteğini ancak isyanla veya başkalarına zarar vermekle değil, düşünme isteğini ancak açık veya gizli küfürle değil vb. tatmin edebilir. İnsan, vücudunun parçalarını korumaktan ve onları sağlam dini egzersizlerle çalıştırmaktan sorumludur. Bu, Yüce Allah'ın şu sözüyle kanıtlanmıştır: "O gün dilleri, elleri ve ayakları, yaptıklarına [dair kendilerine şahitlik edecektir." [Nur: 24

Tutku, ruhu ve onun arzularını yerine getirmek için eylemlerini kontrol eden doğal eğilimdir. Akla zıttır ve insan her zaman zihni ve tutkusu arasında çatışma halindedir, her biri onu kendi yönüne çeker. Tutku, duyusal zevkler ve arzular için duyulan arzudan daha geneldir. Belirli bir vücut bölümünde zevk elde etme yönündeki doğal eğilimle sınırlı değildir. Aksine, egemenlik, baskı, gösteriş sevgisi ve gurur gibi diğer duyusal olmayan zevklere yönelik bir eğilim olabilir. Arzularına teslim olan bir adam, eğer arzuları onu fiziksel zevkler aramaya itiyorsa, kötülüğünü kendisinden öteye uzatamaz, tıpkı sarhoşluğun zevkini arayan bir adamın meyhanelere sık sık gitmesi ve diğerlerinin onun kötülüğünden güvende olması gibi. Şeref ve güç arayan birine gelince, bir inziva yerinde veya manastırda yaşayabilir, Tanrı yolundan .sapabilir ve başkalarını da saptırabilir

Eylemleri arzudan kaynaklanan ve ruhu bununla yetinen kişi, Tanrı'dan uzak ve Şeytan'a yakındır. Onun Şeytanı, Sufi'nin kurtulmak için çok çabaladığı hayvanlığından başka bir şey değildir. Rivayet edilir ki, bir rahip bir zamanlar İbrahim el-Havass'a şöyle demiştir: "Yetmiş yıl boyunca manastırda bir köpeği (kendisini kastediyor) korudum ve onun insanlarla temas etmesini engelledim. İbrahim, daha ne kadar insan arayacaksın?" Kendini ara ve bulursan onu koru ve

gözetle, çünkü tutku her gün üç yüz altmış elbise giyer ve sahibini . saptırır.[74]

Şeytan, bir kulun kalbine günah işleyene kadar girmez. Arzular ortaya çıktığında, şeytan onları kalbine atar ve bu vesvesedir. Şeytanın Allah'ın yakın kulları üzerinde hiçbir gücü yoktur, çünkü onlar arzularına göre hareket etmezler. Yüce Allah, İblis'e şöyle der: "Şüphesiz, kullarım - senin onlar üzerinde hiçbir hakimiyetin [olmayacak, ancak sana uyanlar ve fasıklar hariç." [Hicr: 42

El-Hujviri şöyle diyor: "Arzu, Adem'in çamuruyla karıştırılmıştır. Onu kontrol eden kişi kraldır ve arzu tarafından kontrol edilen kişi alçakgönüllü bir köledir. El-Cüneyd'e Tanrı ile bağlantı kurma hakkında soru soruldu ve şöyle dedi: 'Arzuyu terk etmek.' Tanrı'nın bir kula verebileceği en büyük hediye, onun arzularını kontrol edebilmesini sağlamaktır. Bir kişinin tırnaklarıyla bir dağı yıkması, . arzularını yenmesinden daha kolaydır."[75]

* * *

Teoloji ve felsefeye karşı tasavvuf devrimi

Sufiler, tıpkı hukuk felsefesine karşı isyan ettikleri gibi, teolojiye ve felsefeye de isyan ettiler. Teologların ve filozofların dini doktrinler anlayışından, tıpkı hukukçuların İslam hukukunun anlamı ve amacına ilişkin anlayışından memnun olmadıkları gibi, tatmin olmadılar. İsyanları, ister filozof ister ilahiyatçı olsunlar, ilahiyatçıların konularına varırken izledikleri metodolojiye kadar uzandı; bu metodoloji aracılığıyla ilahiyatın anlamını ifade ettiler ve Tanrı ile dünya, özellikle .de Tanrı ile insanlık arasındaki bağlantıyı tasvir ettiler

Gazali'nin dediği gibi "teoloji"ye gelince, bu, teologların öncüllerini kabul edenleri tatmin edebilir, ancak hiçbir şekilde şüpheden uzak kesin bilgi arayanlar için hiçbir işe yaramaz. Teolojinin temeli, inançların geçerliliği ve yenilikçilere ve ateistlere karşı savunmaları için rasyonel kanıttır. Ancak, rasyonel kanıt, rasyonel kanıta karşı çıkılarak yıkılabilir. Bu nedenle, teologların bilginlerinin, anlama ve kanıt yöntemlerindeki farklılıklar nedeniyle nadiren tek bir inanç .meselesi üzerinde anlaştıklarını görüyoruz

Öte yandan felsefe, teolojiden daha çok rasyonel yönteme dayanır ve ona daha sıkı bir şekilde bağlıdır. Bir şeye ve onun karşıtına bakar ve her birini eşit derecede ikna edici argümanlarla gösterir. Aklı, onun araçlarını ve kategorilerini, doğası gereği aklın sınırlarının dışında olan ilahi soruşturmalar alanında kullanır. Bu nedenle, filozofun felsefesi, ilahiyat, ruh, Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve benzeri konuları incelemeye giriştiğinde, şaşkınlıktan ve entelektüel .karmaşadan başka bir şey getirmez

Filozof ve kelamcıların benimsediği akılcı yaklaşıma karşı tasavvufî başkaldırı, onların bilgiye zevkli bir yaklaşımla yaklaşma iddiasında .somutlanmıştır; bu konuya bu bölümde özel bir bölüm ayıracağız

Ancak, Sufilerin gözünde başarısız olan filozoflar ve ilahiyatçılar, aynı zamanda ilahiyat anlayışlarında da feci şekilde başarısız oldular ve Tanrı'yı yarattıklarından uzaklaştırdılar. Filozofların ve Mu'tezile ilahiyatçılarının çoğunluğu için Tanrı, olumsuz olanlar dışında neredeyse hiçbir özelliği olmayan bir ilkedir. O'nu aşma konusunda o kadar ileri gittiler ki, "ilahi kişiliği" ortadan kaldırdılar ve Tanrı'nın Kuran'da Kendisini tanımladığı özellikleri geçersiz kıldılar. Ayrıca, tek tanrılığa vurgu yapma konusunda onu yozlaştırma noktasına kadar abarttılar. İlahiyatçılar, Tanrı ile insanlık arasındaki bağlantıyı bir tapan ile tapılan arasındaki bir bağlantı olarak algılarken, Sufiler bu bağlantıyı bir sevgili ile sevilen arasındaki bir bağlantı olarak .algıladılar ve ibadetin bir aşk dalı olduğunu savundular

Tevhid” bütün inançların temeli ve bütün dinî esas ve mezheplerin“ etrafında döndüğü eksen olduğundan, “ilahî aşk” ise tasavvuf ehlinin nazarında dinî hayatın temeli ve hakikate giden yegâne yol .olduğundan, bu bölümde bu iki konuya da iki özel bölüm ayırdık

Tevhid sahasında tasavvuf devrimi

İslam inancının en belirgin ilkesi tevhid öğretisidir. İslam çağrısı bu öğreti etrafında merkezlenmiştir ve bundan, Tanrı'nın her Müslümanın inanmasını zorunlu kıldığı diğer ilkeler dallanıp budaklanmıştır. Kur'an, kutsal kitabının birçok yerinde Tanrı'nın birliğini teyit eder ve çeşitli şekillerde buna gönderme yapar. Bazen bunu açıkça beyan eder ve insanları buna inanmaya çağırarak şöyle der: "De ki: O, Tanrı'dır, birdir." [İhlas: 1], "Ve sizin ilahınız tek bir ilahtır." [Bakara: 163], "Allah - O'ndan başka ilah yoktur, daima diridir, kendi kendine yetendir." [Bakara: 255] Ve bazen bunu, Tanrı ile birlikte başka ilah veya ilahlar edinen müşriklere ve Tanrı'dan başka putlara tapan

kâfirlere cevap olarak söyler, bu yüzden ilklere cevap olarak şöyle der: "Tanrı ile birlikte bir ilah mı var?" [Neml: 64] ve başkalarının yaratılışına hayret eder, bu yüzden şöyle der: "Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?" [Saffat: 95]. Ve bazen de materyalistlerin "Dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız ve bizi zamandan başka hiçbir şey helak etmez." demelerine cevap olarak söyler. [Câsiye: 24], veya iki esasın her biri bir ilah olduğunu söyleyen düalistler ve Mecusiler, veya "Allah üçün üçüncüsüdür" (Mâide: 73) diyen Hıristiyanlar. Bazen insanı göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde tefekkür etmeye, kendi nefsini ve içindeki harikalıkları veya kâinatın tecellilerini ve Allah'ın yaratılışının inceliklerini tefekkür etmeye çağırır ki, bu ayetlerle yönlendirilsin ve bu varlığın Yaratıcısı olan Tek Gerçek Tanrı'ya yolunu bulsun. Bazen de yaratılmış olan her şeyden üstün olduğunu teyit ederek "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûra: 11) diyerek Kendi Birliğini teyit eder, veya yaratılmış şeyleri değişen, fani ve yok olan olarak nitelendirir ve kendisini ezeli, ebedi ve baki olarak nitelendirir, bunlar gibi çeşitli yöntemlerle, çeşitliliklerine ve çokluklarına rağmen temel bir meseleyi ortaya koymayı amaçlar: ".“Allah birdir

Ancak tevhid doktrininin bu basit anlamı, bazı Müslümanların zihinlerini ve kalplerini tatmin etse de, felsefi veya tasavvuf kültüründen veya her ikisinden de pay alan diğer Müslümanları tatmin etmedi. Bu yüzden, bir yandan kültürlerinden, diğer yandan manevi deneyimlerinden türettikleri "tevhidi" yeni bir şekilde anlamaya veya en azından ona yeni bir ışık tutmaya çalıştılar. Özellikle tevhidin ne anlama geldiğini tartıştılar ve farklı tevhid türlerinden bahsettiler: halkın tevhidi, seçkinlerin tevhidi ve seçkinlerin seçkinlerinin tevhidi. Ayrıca, nefsin tevhidi, sıfatların tevhidi ve ilahi fiillerin tevhidi hakkında da konuştular. Hatta bazıları, Hakk'ın (Tanrı) Hakk'a tevhidi ve Hakk'ın tevhidi hakkında bile konuştular. Yaratılış için ve yaratılışın Tanrı uğruna birleştirilmesi ve Selef ehlinin aklına gelmeyen diğer .şeyler için

Böylece, İslam dininin tarihinde "tek tanrıcılık" kavramında belirli bir evrim buluyoruz. Bu evrim, İslam düşüncesinin evriminin doğası ve Müslümanların deneyimlediği sosyal ve kültürel koşullar tarafından dikte edildi, bu evrim her zaman orijinal doktrinle tam bir uyum içinde olmasa bile, Kuran'da açık ve basit bir şekilde ifade edildiği gibi. Ayrıca, tek tanrıcılık kavramının analizinde ve metafizik ve mistik

etkilerinin değerlendirilmesinde ciddi bir abartı buluyoruz, onu neredeyse doktrin alanından felsefi veya "teozofik" doktrin alanına .düşürüyor

Bazı İslam düşünürlerinin tevhidi analiz etme ve savunma konusundaki abartıları ve Mu'tezile ve İslam filozoflarının yaptığı gibi soyutlamanın semalarında uçmaları veya bazı Sufilerin yaptığı gibi tevhidi takip ederek manevi deneyimin derinliklerine derinlemesine dalmalarının onları -ya da neredeyse- dinlerin O'nu tasavvur ettiği gibi Tanrı, Yaratıcı, Yapan, İsteyen, Bilen ve Tapınılan yerine filozofların "mutlak"ı gibi soyut bir ilkenin imgesini koymaya yöneltmesi gerçekten tuhaftır. Tanrı'yı olumlu niteliklerinden arındırdılar veya bu nitelikleri kabul ettiler ama geçersiz kıldılar. Mu'tezile ve İbn Sina gibi bazı Müslüman filozofların izlediği yön budur. Ebu'l-Hasan el-Buşenci (ö. 348) ifadesinin ikinci bölümünde bu tür insanlara şöyle cevap verir: "Tevhid, O'nun (yani Tanrı'nın) varlıklara benzetilmediğini ve niteliklerini inkar etmediğini bilmektir."[76] Bu, ilahi sıfatları inkar eden, yani Ben'in varlığından başka bir varlığa sahip olduklarını inkar eden Mu'tezile'ye atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle, onlara "İlahi sıfatların inkarcıları" denmiştir. Sufiler arasında, "tevhidi", kendisinden başka hiçbir varlığın olmadığı, ister bir öz, ister bir sıfat, ister bir eylem olsun, gerçek varlık olarak Tanrı'yı seçmek olarak anlayanlar vardır. Ancak, bu anlamın ifadesinde ve formülasyonunda farklılık gösterirler. Bazıları, El-Hâris El-Muhasibi gibi, ılımlılığa ve Sünnilerin doktrinine daha yakındı ve bazıları, Ebu'l-Kâsım El-Cüneyd gibi, varlığın birliğine olan inançlarında daha belirgindi ve bazıları, Muhyiddin İbn Arabi gibi, açık bir varlık birliği olduğunu söyledi ve .onun varlık birliği teorisini daha sonra ayrıntılı olarak açıklayacağız

Bu nedenle tevhidin formülleri çoğalmış ve anlamları ve amaçları çeşitlenmiştir. Anlamı basit olan ilk İslami formül olan "Allah'tan :başka tanrı yoktur" ifadesinden şu formüller ortaya çıkmıştır

Aklın ve hayalin tasavvur edebileceği her şeyden mutlak olarak - 1 uzak olan Allah'tan başka ilah yoktur. Bu, Mu'tezile'nin, filozofların ve .bazı sufilerin görüşüdür

Allah'tan başka gerçek bir yapan, güç sahibi ve gerçek bir irade - 2 sahibi yoktur. Bu, Allah'ın sıfatlarında ve fiillerinde birliğini bu şekilde .anlayan bazı Sufilerin görüşüdür

Hakikatin şahidi Allah'tan başkası değildir. Bu, hiçbir şeyi - 3 .görmeden Allah'ı gören sufilerin sözüdür

Allah'tan başka gerçek varlık yoktur. Bu, varlığın birliğine inanan - 4 .Sufilerin görüşüdür

O halde, İslam düşünürlerinin "tek tanrıcılık"ın anlamı üzerine tefekkürleri ve onun inceliklerini analiz etmedeki abartıları, bazılarını varoluşun birliğini savunmaya yöneltmiş olması şaşırtıcı değildir. Bu teorinin kökenini Müslümanlar arasında, İslam düşüncesinin dışındaki bir kaynakta, örneğin Hint Vedanta'da veya benzer kaynaklarda aramamıza gerek yok. Bu görüş, Müslümanların tek tanrıcılık tanımları .ve bu tanımların tartışılması ışığında daha da netleşecektir

* * *

Keşf-i İstilahat-ı Ulum ve'l-Fünun'un yazarı el-Tahnevi, bu araştırmada rehber olarak kullanabileceğimiz ve tartışmamızın başlangıç noktası haline getirebileceğimiz bir tevhid tanımından "Mecma'üs-Sülûk" :kitabından alıntı yapıyor

Tevhid, dillerin dilinde bir şeyi bir kılmak demektir. Âlimlerin tabiriyle," Yüce Allah'ın birliğine inanmak demektir. Sufiler için, ezelde ve ebediyyen O'nun için sabit olan birliğini bilmek demektir. Çünkü O'nun şahitliğinde (yani, Sufi arifinin şahitliğinde) Bir'den başka . hiçbir şey mevcut değildir, O'na hamd olsun."[77]

Dilsel anlamını bir kenara bırakırsak, tanımın iki tür tevhid içerdiğini görürüz: Âlimlerin terminolojisinde tevhid, yani inanç tevhidi ve tasavvuf terminolojisinde tevhid, yani bilgi ve şahitlik tevhidi. Birincisi, delili nassî ise bilgi ve inançtır, yani avam tevhidi; delili aklî ise bilgi ve tahkiktir, yani kelamcıların ve filozofların tevhidi. Buna benzer olarak, El-Arûsî, El-Ensârî'nin El-Kuşeyriyye Risâlesi'ne yaptığı tefsire yaptığı şerhte bunu zikretmiştir.[78] ; burada şöyle diyor:

"Bazıları, bunun niyet ve ibadette Yüce Allah'ı bir tutmak olduğunu söylediler. Eğer bu bir inançsa, kulun tevhid inancına sahip olduğu söylenir. Eğer delilden gelen bir bilgiyse, tevhid bilgisine sahip olduğu söylenir. Eğer kalpte hakikatin baskın olmasından kaynaklanıyorsa, ".Rabbini bildiği söylenir

Birinci tür, iki bölümüyle -nakliyat tevhidi ve akıl tevhidi- güvenli bir sonuca sahiptir. Kişi tevhidi nakliyat yoluyla kabul etse bile, şüpheden uzak değildir. Ve akli tefekkür yoluyla inanan kişi, aklı ve tefekkürüyle tevhidin hakikatinden gizlenmiştir. Bunun nedeni -Sufilerin görüşüne göre- kendisini bir varlığa sahip olarak algıladığı sürece ilahi birliğe .tanıklık edememesidir

İkinci tür, ilim ve şehadetin birleşmesi olan birleşme, tasavvufî tecrübede zevkli idrak yoluyla elde edilen birleşmedir. Yahut başka bir deyişle, tasavvufun kalbinde tarif edilemeyecek ve ifade edilmesi zor bir halde tecelli eden ilahi birliğin anlamlarının doğrudan algılanmasından kaynaklanan birleşme anlamının bir tadıdır. Tasavvufun kendisinden ve Hakk'tan başka her şeyden emildiği ve yok olduğu, böylece O'na tam bir şekilde emilmesinden dolayı O'ndan başka hiçbir şeyi görmediği durumdur. El-Tahnevî şöyle der:[79] : "Bu tevhidin sahibi, bütün varlıkları, sıfatları ve fiilleri, O'nun Zâtının (yani Hakk'ın Zâtının), sıfatlarının ve fiillerinin ışınlarında yok olup gittiğini görür ve bütün mahlûkatta, sanki onları idare ediyormuş ve onlar da onların uzuvlarıymış gibi kendini bulur. Sonra der ki: Bu mânâyı anlamak, tevhid akidesinin enkarnasyon, benzetme ve iptalden arındırılmasına rehberlik eder, tıpkı ilim ve lezzetten mahrum olan katılardan bir topluluğun onlara (sûfîlere) saldırması gibi. Çünkü eğer O'ndan başkasını O'na tasdik etmezlerse, O'nun O'nda enkarnasyonuna veya O'nun Kendisine benzetmesine nasıl ".inanabilirler? Allah bundan çok uzaktır, çok uzaktır

Ancak Tahnevî'nin, sufilerin Allah'a başka sıfatlar, sıfatlarına başka sıfatlar, fiillerine başka fiiller yakıştırmadığını söylemesi, bir bütün olarak ele alındığında, sufileri tevhide inananlar arasına sokmaz; bilakis tevhid inancına sahip olan vücud birliği inancına, üçüncü asırdaki Bağdat ekolünün -ki bu ekolün önderleri arasında Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd de vardı- neredeyse inandığı bir tevhid .anlayışına sokar

Tevhid", İbn Haldun'un giriş bölümünde teoloji bölümünde ele aldığı" iman gibidir. İmanın dereceleri olduğu gibi: bazıları sözlüdür, bazıları kalpteki inanç ve tasdiktir, bazıları müminin bir hali veya içindeki bir eğilimdir veya İslam hukukunun emir ve yasaklarına uygun olarak doğru ve sağlam eylemler üreten varlığında yerleşik bir özelliktir, aynı şekilde tevhid de vardır: bazıları sözlüdür, bazıları kalpteki inançtır ve

bazıları da bir ruh hali veya muvahhidin Tanrı'nın birliğine ve tam ilahilikteki benzersizliğine tanıklık ettiği manevi bir deneyimdir. Sufiler için ilahiliğin mükemmelliğinin bir parçası, yalnızca ibadette değil, aynı zamanda eylemde, güçte, iradede ve yönetimde de Yüce Tanrı'nın tek olarak belirlenmesidir. O, ibadet edilecek hiçbir ilahın olmaması anlamında Bir'dir. Ayrıca, O'ndan başka kimseyi bir aktör, güç, irade .veya yönetici olarak görmemeleri anlamında da Bir'dir

Tahnevî'nin işaret ettiği bu genel anlam, Kuşeyrî'nin mektubunun birinci bölümünde "Bu Mezhep'in (Sûfîlerin) Esasî Meselelerdeki İnançlarının Beyanı" başlığı altında tevhidin anlamı hakkında zikrettiği sözlerle açıklanmaktadır.[80] "Tevhid" özel bölümünde[81.] ayette ve ayrıca El-Hucviri'nin "Keşf-i Mahcub" adlı eserinde "Tevhid"e ayırdığı . bölümde zikrettiği hususlar.[82]

El-Kuşeyrî, risalesinin ilk bölümünde, tüm inanç doktrinlerinin temeli olarak gördüğü ve Sufilerin yollarının temellerini inşa ettikleri ve inançlarını bid'atlerden korudukları ilke olan Sufi tevhid doktrinini sunar ve tüm bunlarda Selef ve Sünnilerin doktrinine en yakın olanı ödünç alır. Daha sonra çok sayıda Sufinin Sünni tevhid tanımlarını sunar ve bu konuda yenilikçilerin, özellikle de antropomorfistlerin, antropomorfistlerin ve Mu'tezile'nin doktrinleriyle olan anlaşmazlıklarına işaret eder. Onların tevhid doktrinini, yukarıda belirtilen bölümde ayrıntılı olarak açıkladığı şeyin özünü içeren .kapsamlı bir cümlede özetler

El-Hujviri, "Keşfü'l-Mahcub" adlı kitabında "tevhid" hakkında yazdıklarıyla aynı şeyi yapar. Tevhidin anlamını, unsurlarını ve Tanrı'ya özgü ilahi nitelikleri, el-Kuşeyri'nin yaptığına benzer bir şekilde ortaya koyar. Gerçekten de, iki eser de ifade ve anlam açısından neredeyse aynıdır. Ancak, burada sundukları tevhid, Selef ve Sünnilerin doktrininden etkilenen Sufilerin tevhididir. Bazı Sufiler bu tevhidde dururken, diğerleri daha karmaşık, anlam olarak daha kesin ve manevi olarak daha derin olan bir tevhidi aşmışlardır. El-Kuşeyri'nin tevhid üzerine ayırdığı bölümde Sufilerin sözlerinden dahil ettiklerinde ve

hala el yazması halinde olan el-Cüneyd'in tevhid üzerine yazdığı risalede buna dair birçok referans buluyoruz.[83]

Sufiler arasında tevhidin anlamındaki kademeli gelişimi görmek için, öncelikle tevhidin ilk imajını açıklamak için el-Kuşayri ve el-Hucviri'nin metinlerinden bahsetmemiz, ardından bunları tevhidin diğer imajıyla takip etmemiz uygundur. El-Kuşayri şöyle diyor:[84]

Bu mezhebin şeyhleri, dağınık ve toplanmış ifadelerinin ve tevhid üzerine eserlerinin delalet ettiği şeye dayanarak, Hakk'ın -tesbih O'na mahsustur ve O yücedir- mevcut, ezeli, tek, hikmet sahibi, kadir, bilen, galip, merhametli, dileyen, her şeyi işiten, şanlı, yüce, konuşan, her şeyi gören, kibirli, kadir, diri, tek, ezeli, ezeli olduğunu söylemişlerdir. Ve O'nun, bilgisiyle her şeyi bilen, kudretiyle her şeye kadir, iradesiyle isteyen, işitmesiyle her şeyi işiten, görmesiyle her şeyi gören, konuşmasıyla konuşan, hayatla diri, ezeli ve ebedi olduğunu söylemişlerdir. Ve O'nun iki eli vardır ki, bunlar iki sıfattır ki, bunlarla dilediğini -tesbih O'na mahsustur- özel olarak yaratır. Ve O'nun güzel yüzü vardır. Zâtının sıfatları O'na mahsustur -ne O'dur ne de O'ndan başkası değil, bilakis O'nun ezeli sıfatları ve ebedî tavsifleridir. O, zatında birdir, yaratılmışlardan hiçbirine benzemez, yaratılmışlardan hiçbir şey de O'na benzemez. O, bir cisim, bir cevher, bir araz değildir, sıfatları da araz değildir. Hayallerde tasavvur edilemez, zihinlerde ölçülemez. Ne bir yönü, ne bir mekanı, ne zaman ve mekan O'na ait değildir. O'nun tasvirinde hiçbir artma veya eksilme caiz değildir, ne bir şekil veya büyüklük O'na özgüdür, ne de bir son veya sınır tarafından kesintiye uğratılmıştır. Hiçbir araz O'nu dağıtamaz, hiçbir sebep O'nu harekete zorlayamaz, ne renk veya varlık O'na caiz değildir, ne de O'nu destekleyebilir veya yardım edebilir. Hiçbir şey O'nun kudretinin ötesinde değildir, hiçbir yaratılmış O'nun hükmünden ayrı değildir, bilinen hiçbir şey O'nun bilgisinden kaçamaz, ne yaptıklarından, nasıl yaptıklarından ve ne yaptıklarından dolayı O kınanamaz. Nerede ve nasıl söylenmez, ne zaman olduğu söylenmeye açılmaz. Süre ve zamanın tamamlanmasıyla bekası sona ermez. Neyin niçin yapıldığı da söylenmez, çünkü eylemlerinin bir nedeni yoktur. Ne olduğu da söylenmez, çünkü formlarından ayırt

edilebilecek bir cinsi yoktur. [85.] Röportajda görülmemektedir [86] Ve diğerleri onu benzerlikten dolayı görmezler [87] Doğrudan yapılmamıştır [88] Ve amel eden. O, en güzel isimlere ve en yüce sıfatlara sahiptir. Dilediğini yapar ve kullarını hükmü önünde alçaltır. Onun mülkünde, dilediği dışında hiçbir şey olmaz ve mülkünde, önceden takdir edilen dışında hiçbir şey olmaz. O, olacağını bildiği şeyin olmasını diler ve olmayacağını bildiği şeyin olmasını, helal olan şeyin olmasını istemez. O, kullarının kazançlarının, hem iyi hem de kötü, hem de dünyadaki her şeyin ve anıtın, hem küçük hem de çok, yaratıcısıdır. O, üzerinde hiçbir yükümlülük olmaksızın milletlere elçiler gönderen ve insanların, peygamberlerin, sallallahu aleyhi ve sellem, dilleriyle, hiç kimsenin kınayamayacağı veya itiraz edemeyeceği şeylerle kendisine ibadet etmelerini emredendir. Ve Peygamberimiz Muhammed'i, sallallahu aleyhi ve sellem, ihaneti ortadan kaldıran ve yakini ve inkarı açıklayan açık mucizeler ve parlak .işaretlerle desteklemiştir

:El-Hucviri diyor ki

Eğer kul, tek başına Hakkı bilir ve O'nun Bir olduğunu, O'nun özünde“ ne bütünlük, ne bölünme, ne de ikilik bulunmadığını ve O'nun Bir olduğunu, sayıyla olmadığını, eğer O'na başka bir şey eklenirse iki olacağını ve sınırlı olmadığını, böylece altı yönün O'na düştüğünü ve O'nun bir yeri olmadığını ve bir yerde olmadığını ve hiçbir kazaya sahip olmadığını, böylece bir maddeye ihtiyaç duymadığını ve maddelere benzeyen bir madde olmadığını ve madde olmadığını, hareket ve durgunluk yeri olduğunu ve bir ruh olmadığını, böylece bir yapıya ihtiyaç duyduğunu ve bir beden olmadığını, böylece uzuvlara ihtiyaç duyduğunu ve şeylerde ikamet etmediğini kabul ederse, aksi takdirde şeylere benzerdi ve hiçbir şeyle bağlantı kurmazdı, aksi takdirde o şey O'nun bir parçası olurdu ve her türlü eksiklikten ve her türlü kusurdan uzaktır. O'nun hiçbir benzeri yoktur, çünkü doğurmaz, aksi takdirde doğurduğunun aslı olurdu. O, özünde veya sıfatlarında değişmez. Müminlerin kendisini vasıflandırdığı ve kendisinin de kendisini vasfettiği kemal sıfatlarıyla vasıflandırılmış olan O, kâfirlerin

kendisini vasfettikleri noksan sıfatlarından çok uzaktır. O, diridir, her şeyi bilir, bağışlar, merhamet eder, irade eder, her şeye gücü yeter, her şeyi işitir, her şeyi görür, konuşur, kendi kendine yeter. Bilgisi kendisinde mevcut değildir ve konuşması kendisinde bölünmemiştir. O ve sıfatları ezeli ve ebedidir. Bildiği şey bilgisinin dışında değildir. Şeyler O'nun iradesine muhtaçtır. Dilediğini yapar ve bildiğini ister ve yaratılmış şeyler O'nun bilgisini bilmezler. Hükmü doğrudur ve evliyasının O'ndan başka sığınacak yeri yoktur. Her şeyin iyiliğini ve kötülüğünü belirleyen O'dur ve yalnızca O'ndan ümit edilir ve korkulur. Faydanın ve zararın yaratıcısıdır ve her şeyin yargıcı yalnızca O'dur. Hükmü her bakımdan hikmetlidir ve O'nun bilgisini bilmenin bir yolu yoktur. Yargı. Cennet ehli bunu ahirette görecek, 89

. evliyaları da bu dünyada buna şahit olacaklardır.

* * *

Bunlar, bu iki büyük Sufi tarafından belirlenen Tanrı'nın nitelikleridir. Özünde aynıdırlar, ancak ayrıntılarda biraz farklılık gösterirler. Tamamıyla, doğrudan veya dolaylı olarak, Kutsal Kuran'dan türetilmiştir. Hepsini tek bir kökene veya niteliğe kadar izleseydik, bu "O'nun yaratılmış şeylerden farklılığı" veya -el-Cüneyd'in sözleriyle- "Ebedî'nin yaratılmıştan ayrılması" veya bazı anlatımlara göre "ebediliğin yaratılmıştan ayrılması" olurdu. Çünkü Ebedî'yi, O'na ait niteliklerle ayırırsak ve O'nu, özünde, niteliklerinde ve eylemlerinde .yaratılmışlardan ayırırsak, O'nu birleştirmiş oluruz

Fakat bu sadece tevhidin ilk seviyesidir - Tanrı'nın varlığına ve birliğine inanma seviyesi. Bu anlamda, ister Sufi ister ilahiyatçı olsun, tüm Sünniler bunu paylaşır. Sufilerin bahsettiği ve "Tevhid-i Havass" adını verdiği başka bir tevhid seviyesi daha vardır ki ben buna "Tevhid-i Şuhud" demeyi tercih ediyorum. Bu, anlamı Sufinin deneyiminde ortaya çıkan, onun tadına vardığı ve ifade edemediği bir tevhiddir. Zihnin kavrayamadığı, daha ziyade kalpte kendini gösteren bir "durum"dur. Her şeyde tezahür eden ilahi gücün, her şeye nüfuz eden ilahi iradenin ve etkisi varoluştaki her hareket ve durgunlukta belirgin olan ilahi eylemin ezici, kapsamlı bir hissidir. Başka bir deyişle, Ebu Yezid el-Bistami'nin ifadesiyle, "zamansal sınırların darlığından sonsuzluğun genişliğine çıkmak" veya idealistlerin ifade ettiği gibi "Mutlak'a tanıklık etmek" ve onun kalpteki tezahürüdür. Bu tür Tevhidi ilk mükemmelleştiren, adamları arasında Sari el-Saqti,

el-Haris el-Muhasibi, el-Cüneyd, el-Nuri ve el-Şibli'nin bulunduğu Bağdat Okulu'ydu. El-Luma'nın yazarı el-Serrac, onlara "Tevhidin Üstatları" adını verdi, çünkü onlar genel olarak Tevhid ve özel olarak Sufi Tevhidi konusunda zamanlarının en çok ses çıkaran Sufileriydi. Ebu el-Kasım el-Cüneyd belki de bu konuda hepsinin en önde geleniydi ve en az orijinal olanıydı - ya da en azından geride bıraktığı mektuplardan ve kendisine atfedilen ifadelerden bize öyle görünüyor. .Bu nedenle, Tevhid teorisini biraz ayrıntılı olarak tartışacağız

El-Cüneyd, Tevhid tartışmasında, bahsettiğimiz iki ana anlam arasında gidip geliyor: “Halkın Tevhidi” ve “Seçkinlerin Tevhidi” veya kabul ve inanç anlamında Tevhid ve “kalbimin tanıklığı” anlamındaki zevk Tevhidi. El-Kuşeyrî, el-Cüneyd'in iki türe işaret eden bir dizi ifadesini :aktardı. Bunlardan biri de ilk türle ilgili ifadesidir

. Tevhid, ezelîliği olaydan ayırmaktır.[90] -1

Tevhid, tevhid inancına sahip olanın, birliğinin kemali ile bir -2 olduğunu, doğurmamış ve doğmamış olduğunu, zıtlıkları, eşitlikleri ve varlıkları nefyeden, benzetmeden, belirtmeden, tasvir etmeden ve . temsil etmeden tek olduğunu idrak ederek ortaya çıkarılmasıdır.[91]

Bu anlamdaki tevhid, Yüce Tanrı'yı özünde, niteliklerinde ve eylemlerinde diğer tüm yaratılmışlardan ayırmaktır. Bu, istenen tekilliktir. Ebedî'ye sonsuzluk, kalıcılık, ebedilik, mutlak bilgi, mutlak irade ve İlahi varlığa yakışan diğer nitelikleri veren ve yaratılmış şeylere oluş, değişim, sonluluk, yok olma ve var olan, bozulabilir yaratıklara yakışan diğer nitelikleri veren her kimse, o zaman Tanrı dinin kendisinden talep ettiği inanç tevhidini tesis etmiştir. Tek tanrıcı :iki bakımdan eşsizdir

Birincisi: “Onun birliğini idrak ederek”, yani ilahi sıfatların birliğini tasdik ederek. Birlik idrak etmek, Yüce Tanrı’nın sıfatlarının hakikatte birliği aracılığıyla, yani sıfatlarının kendisine ait olduğunu ve başka hiç kimsenin bunları O’nunla paylaşmadığını kabul ederek demektir. O, bilgisi, kudreti ve iradesiyle, ezeliliği, ebediliği ve diğer sıfatlarıyla .Bir’dir

İkincisi: "Onun Birliğinin mükemmelliğiyle", yani O'nun Birliğinin mükemmelliğinin kabulü, ki bu herhangi bir şekilde çokluk veya

çoğullukla bağdaşmaz. Böylece, sayısal, niceliksel ve sentetik çokluk, .ister maddi ister ruhsal olsun, İlahi Öz'den reddedilir

Bütün bunlar zıtların nefyiyledir; çünkü Cenab-ı Hakk'ın cinsi yoktur, dolayısıyla O'nun zıddı da yoktur; ve eşler, yani O'na eşit benzer şeyler, çünkü Cenab-ı Hakk'ın cinsi yoktur, dolayısıyla O'nun için bir benzerlik yoktur; ve şeyler, yani eşler, çünkü yarattıklarından hiçbiri O'na benzemez, yoksa yarattıklarına eşit olurdu. Bu da Cenab-ı Hakk'ın benzetilmesinin imkânsız olmasını gerektirir, çünkü O, arazlardan farklıdır; ve teşekkül, çünkü teşekkül bir arazdır, ve O, arazların yeri değildir; ve teşbih, çünkü teşbih, duyumların bir dalıdır ve Cenab-ı Hak, duyularla idrak edilemez, dolayısıyla da teşbih ve temsil O'na tatbik edilemez, çünkü O, benzer veya kıyaslanabilir her .şeyden münezzehtir

Kısacası, bu tür Tevhid, tek bir anlama odaklandığı için aşkınlığın başka bir adıdır: yaratılmış şeylerin niteliklerinden aşkınlık. El-Cüneyd ve "Tevhid el-İ'tikad"tan bahseden diğer birçok Sufi, ilahiyatçıların bu konuda bahsettiklerine fazla bir şey eklemediler. Aksine, ifadelerini, akılcı delillerden ve ilahiyatçıların kitaplarında bolca bulunan çekişmelerden yoksun bir şekilde bu konu üzerine kurdular. Öyleyse Tanrı'nın Birliği, benzetme, temsil etme ve tasvir etme düşüncelerinin hepsini reddederek yaratılışın niteliklerinden aşkın olmasıdır. Ebu el-Hüseyin el-Nuri şöyle dedi: "Tevhid, benzetme düşünceleri tarafından engellenmediği sürece Yüce Tanrı'ya işaret eden her düşüncedir."[92] Ebu Ali er-Rudhbari (Mısır'da 322 H. yılında vefat etmiştir) şöyle demiştir: "Tevhid, inkar ve benzetmenin ayrılmasını teyit ederek kalbin doğrultulmasıdır. Tevhid, tek kelimeyle, vehim ve düşüncelerle tasvir edilen her şeyin, Tanrı'nın zıttı olmasıdır."[93] Bir adam Zülnûn el-Mısrî'nin huzuruna çıktı ve: Bana tevhidden bahset, dedi. O da: "Allah'ın kudretinin, hiçbir karışım olmaksızın şeylerde olduğunu bilmektir." dedi.[94] ve tedavi edilmeyen şeyleri koymak[95.] Ve yarattığı her şeyin sebebi O'dur ve O'nun yaratılışının

sebebi yoktur. En yüksek göklerde ve en alçak yerlerde Allah'tan başka yönetici yoktur. Ve hayalinizde neyi canlandırırsanız canlandırın, Allah ondan farklıdır.[96]

Bazı Sufi araştırmacılar, soyutlamaya dayalı bu tür bir tevhidin yetersizliğini fark etmişlerdir, çünkü bu, Yüce Tanrı'yı yarattıklarından uzaklaştıran bir şekilde kavrama yöntemidir. Ancak, rasyonel tevhidi uygulayan kişinin amacı, Tanrı'yı mutlak olarak yüceltmektir. İbn Arabi'nin dediği gibi, yüceltme, kısıtlamanın ta kendisidir, çünkü Tanrı'ya nitelikler atfeder ve herhangi bir atıf bir kısıtlamadır. O halde, Tanrı'ya nitelikler atfederek mutlak yüceltme imkansızdır. Zihnin yapabileceği en iyi şey, Tanrı'yı inkar etmeden veya onaylamadan "O" olarak görmektir. Yüce Tanrı şöyle der: "'Tanrı' de, sonra onları (şaşkınlıkları içinde bırak oynasınlar." (En'am: 91

Gerçek tevhid aklın kapasitesinin ötesinde olduğundan ve aşkınlık kendi içinde kısıtlama anlamını taşıdığından, bir grup Sufi rasyonel tevhidi sıradan insanların tevhidi olarak kabul etti ve kalbin ve tanıklığın tevhidi olan ikinci tip tevhidden bahsetti. Bu alandaki öncüleri, tevhidi teoloji alanından tasavvuf alanına veya rasyonel tefekkür alanından manevi deneyim alanına aktarmakla tanınan Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd el-Bağdadi'ydi. Bu konu hakkında özel bir mektup yazmıştır.[97] Bir bölümünde, bağlı Sufinin geçtiği tevhidcilerin tiplerini ve derecelerini açıklar ve yolunu kaybetmiş Sufi bunlardan bazılarında durur. Bunlar, bu bölümde alıntıladığı El-Kuşeyrî, El-Hucvirî ve diğer Sufi kitap yazarlarının sözlerine ektir. Bu sözler anlam bakımından zengin ve amaçları bakımından derindir. Bazıları, sözlerini anlamadığını ilan eden İbn Arabi gibi Sufizmin büyük adamları için bile anlaşılması zor olabilir. Bunun nedeni, El-Cüneyd'in "durum" ile en çok meşgul olan Sufilerden biri olması ve sözlerin durumları tercüme etmeye yetmemesidir. Gizli bir yöne hakikate işaret etse bile, müridi yolun sonuna kadar eşlik edemez.[98]

.

:Cüneyd'e göre tevhidin dört derecesi vardır

Birincisi: Halkın tevhid inancıdır ki bu, Allah'ın birliğini kabul etmek ve her türlü tanrıyı ve rakibi reddetmektir. Bu inanç, Allah'tan başka her .şeye duyulan arzu ve korkuyla yönlendirilir

İkincisi: Zahiri ehlin tevhidi, yani tevhidi kabul etmek, rableri ve eşitleri inkar etmek, zahiri amelde emri sabit kılmak, nehiyden .kaçınmak, arzu ve korku içinde olmaktır

:Üçüncüsü: Sıfatların birleştirilmesidir ki, iki yönü vardır

A - Yukarıda belirtilen şekilde tevhidin ikrar edilmesi, şeriatın hem zahiri hem batıni emirlerinin uygulanması, Allah'tan başka her şeye .dair arzu ve korkunun ortadan kaldırılmasıdır

B - Kulun, Allah katında, aralarında üçüncü bir şahsın bulunmadığı, tevhid denizlerinin derinliklerinde hükümranlığının iniş çıkışlarının kendisi üzerinde cereyan ettiği, kendisini ve hak davetini yok ettiği bir hale gelmesi.[99] Ona ve O'nun kendisine olan cevabı hakkında, O'nun yakınlığının hakikatinde O'nun varlığı ve birliği hakikatleriyle, O'nun kendisinden getirdiği şeyde O'nun için Hakikati tesis etmesinden dolayı his ve hareketini kaybetmesiyle. Ve bundaki bilgi, kulun sonunun başlangıcına döndüğü, var olmadan önceki gibi olacağıdır ve bunun delili, Yüce Allah'ın şu sözüdür: {Ve Rabbin, Adem oğullarından, onların bellerinden, zürriyetlerini alıp onları kendilerine şahit tuttu ve: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedi. Onlar, "Evet" dediler.} [A'raf: 172] Öyleyse o kimdi? Ve var olmadan önce nasıldı? Ve eğer var olmadan önce var idiyse, saf, tatlı, kutsal ruhlardan başkası, nüfuz eden gücü ve mükemmel iradeyi tesis ederek karşılık verdi mi? Ve bu, muvahhidin Bir için nihai tevhididir, o . şöyle der:[100]

Burada bizi ilgilendiren şey, yolcunun tüm aşamalarını tamamladıktan sonra yolun sonuna ulaştığı bu son tür tektanrıcılıktır. Bu -gördüğümüz gibi- salt bir tasavvuf deneyiminin kararından doğan bir tektanrıcılıktır veya tektanrıcının kişiliğinin, "ego" ile "o" arasında hiçbir ayrımın olmadığı kapsamlı birlik içinde bulunmadığı, yok oluşun .ta kendisi olan bir tektanrıcılıktır

El-Cüneyd'in teorisindeki yeni şey, Tanrı'da yok olma anlamındaki Sufi tektanrıcılığı hakkında söyledikleri veya bunun, ezici bir ruhsal

deneyimde Tanrı ile bağlantısı aracılığıyla ruha ifşa edilen bir anlam olduğunu söylemesi değildir. Aksine, Sufi tektanrıcılığıyla, tektanrıcılığı anlamının, ruhsal egzersizler ve mücadelelerle arıtıldıktan ve bedenin kirlerinden ve lekelerinden arındırıldıktan sonra ortaya çıktığı insan ruhunun doğasına dönüşüdür. Bunun için, Yüce Tanrı'nın sonsuzlukta Adem'in çocuklarının ruhlarına hitap ettiğini ve onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorarak kendileri hakkında tanıklık etmelerini sağladığını belirten "Ahit" olarak bilinen Kuran ayetine güvenir. Böylece onlar, "Evet" diyerek O'nun Birliğine .tanıklık ettiler. El-Cüneyd bu ayet üzerine yeni bir teori kurdu

Tek tanrıcılık konusunda, ondan önce başka bir Sufi'nin geldiğine inanmıyorum. Bu, açıkça Platonik bir unsur içeren bir teoridir ve aynı zamanda Sufi deneyiminin derinliğine ve saflığına tanıklık eden .manevi bir bolluk da içerir

El-Cüneyd, insan ruhlarının bedenlerle bağlantı kurmadan önce bir varoluşa sahip olduğuna ve bu varoluşta saf, temiz ve kutsal olduklarına, Tanrı ile doğrudan temas halinde olduklarına, herhangi bir perdeyle engellenmediklerine inanıyordu. Tüm perdeler, maddi dünyayla bağlantının ve bedenler ve arzularıyla meşguliyetin ürünüdür. Bu perdeleri veya arzuları iki kelimeyle ifade etti: "arzu" ve ."huşu", Tanrı'dan başka her şeye bağlıydı

Bu kadim konumda, insan ruhları Tanrı'nın kendilerine "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye hitap ettiğinde O'nun birliğini kabul ettiler. Onlar da "Evet!" diyerek hal diliyle karşılık verdiler. İlahi tevhide daha da yaklaştılar çünkü var olan hiç kimseyi bir aktör, irade sahibi veya her şeye gücü yeten olarak görmediler. O'nda yok oldular ve varlıklarından kayboldular. Nesnel niteliklere sahip değillerdi, çünkü nesnel nitelikler ruhlar bedenlere büründüklerinde onlarda .görünen şeylerdir ve onlar bedensiz olarak oradaydılar

Bu, parçacıklar dünyasındaki insan ruhlarının durumuydu. Bu dünyaya indiklerinde, onları örten perdeler ve onları ele geçiren arzuların gücü nedeniyle eski ahitlerini unuttular. Tek tanrıcılıkları kirliliklerle lekelendi ve bedenleriyle ve genel olarak dış dünyayla olan bağlantılarından türetilen, "ben", "öteki", öz irade ve benzeri anlamlar gibi yeni anlamlar dünyevi yaşamlarına girdi. Tanrı'yı birleştirmeye geldiler -eğer O'nu birleştirirlerse- O'nun ilahiliğini ve yaratma ve yönetmedeki benzersizliğini kabul ederek. Aynı zamanda, kendilerine

irade, eylem, güç ve önceki çağlarında bildikleri mutlak tek tanrıcılıkla .bağdaşmayan diğer şeyleri atfettiler

Ruhların kadim birleşmelerine ulaşabilmeleri için el-Cüneyd, onun teorisinin karmaşık yeniliği olan, onların parçacıklar dünyasında bulundukları duruma veya bu duruma mümkün olduğunca yakın bir duruma geri dönmeleri gerektiğine inanır. Bunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Bundaki bilgi, kulun sonunun başlangıcına dönmesi, var olmadan önceki haline dönmesidir, yani kulun ruhu bedene bağlanmadan önceki ilk yoluna döner ve parçacıklar dünyasında veya ruhlar dünyasında olduğu gibidir, var olmadan önce olduğu gibidir, yani dünyevi dünyada, yani bedenler dünyasında var olmadan önce ".olduğu gibidir

Fakat ruh ile beden arasındaki bağ devam ettiği sürece tam bir geri dönüş imkânsızdır. İnsan kapasitesinin izin verdiği ölçüde bedenin ve onun ilişkilerinin zincirlerinden kurtulmaktan başka alternatif yoktur. Bu, ancak manevi bir egzersiz, arınma ve arzu ve isteklerden kopuş ve Allah'a mutlak teslimiyet ve teslimiyet yolu olan Sufi yolunu izleyerek başarılabilir. Burada, kul -Cüneyd'in kendi ifadesiyle- terk edilmiş bir hayalet gibi olur ve Allah dilediği gibi onun üzerinde hareket eder. Tevhid denizlerine daldırılır, kendisinden ve dünyevi meselelerle ilgili olarak yaratılışın kendisine yaptığı çağrıdan yok olur. Bu, Allah'a olan gerçek yakınlığında Allah'ın varlığı ve birliği hakikatlerine tanık olmasından kaynaklanır. O noktada, Cüneyd'in dediği gibi, kulun kendisi ve hareketi hakkındaki hissi kaybolur, çünkü Allah dilediği eylemleri gerçekleştirir. Kulun sonu, hareketsiz ve durağan .olmaksızın, başladığı yere, yani başlangıcına döner

İşte bu, bizzat tasavvufî fecîliğin kendisidir ve aynı zamanda tasavvufî ilim makamıdır ki, Zünnûn-i Mısrî'nin az önce zikrettiğimiz "Kul, Rabbini bildiği ölçüde, kendini inkâr eder ve marifet-i İlahiye, kendini inkârın kemali olur." ifadesiyle işaret ettiği, âlime tevhidin mânâsının tecelli ettiği makamdır. Zira, İlahî kudret, irade ve fiilin kuşatıcılığı kula tecelli edince, onun şehadetinde kozmik suretler ve izler kaybolur ve iradesi, kudreti ve fiili, Hakk'ın iradesi, kudreti ve fiili içinde gizlenir ve o, bekânın özü olan fecîliğe varır; çünkü, kendisinden ve mahlukattan .feshedilmiş ve yalnız Hakk'la kalmıştır

Bu, aynı zamanda, sufilerin "birlik-i şehadet" adını verdikleri hâldir. el-Tahnevî şöyle der: "Sufiler için tevhid, ezelde ve ebediyyen O'nun için tesis edilmiş olan birliğini bilmektir ve bu, Bir'den başkasının

şehadetinde (yani sufinin şehadetinde) hazır bulunmamakla olur. O . yücedir.”[101]

Fakat kendisi için ölümlü olan ama Rabbiyle birlikte kalan, her şeyde tanıklık edilen, Tanrı'nın önünde duran, planlarının onun üzerinde etkili olduğu o hayalet, birinin hayal edebileceği gibi saf bir edilgenlik halinde değildir. Bunun nedeni, Tanrı ile birlikte kalmasının, kendisini ilahi iradenin bir uygulayıcısı, varoluşta gerçekleşen her şeyin bir yöneticisi, kürelerin bir hareket ettiricisi, her şeyin etrafında döndüğü varoluşun bir kutbu olarak gördüğü için daha önce hiç bilmediği bir .tür "etkinlik" hissetmesine neden olmasıdır

Muhtemelen bu, El-Hüseyin bin Mansur el-Hallac'ı alt eden durumdu, öyle ki geçici bir vecit anı yakalandığında haykırarak şöyle demişti: "Ben Hak'ım"; yani, Ben Hak'ım, Yaratıcı'yım. Ve aynı zamanda ilahi âşık, şair Ömer bin El-Farid'i de alt eden durumdu, o büyük :Ta'iyye'sinde şöyle demişti

Gökler benim etrafımda döner, onu çevreleyen kutba hayret edin, o kutup ise merkez noktasıdır.[102]

Şahitlerin birliği” olan bu tevhid türü hakkında nakledilen nasslar“ arasında, el-Cüneyd’in tevhid hakkında kendisine soru sorulduğunda :şu sözü yer alır

Bana kalbimin arzusunu söyledi ve ben de onun söylediği gibi söyledim

.Biz neredeysek onlar oradaydı ve biz neredeysek onlar da oradaydı

Soru soran kişi: Kur'an ve hadisler mi seni helak etti? O kişi: Hayır, fakat tevhid, tevhidin en yüksek seviyesini, söylemin en aşağı ve en . kolay seviyesinden alır.[103]

Bu, Cüneyd'e tevhid hakkında soru sorulduğunda, Kuran'dan veya Peygamber'in hadislerinden ayetler alıntılamadığı, bunun yerine şiirin önceki iki beyitini alıntıladığı anlamına gelir. Bu, soru soran kişinin öfkesini kışkırttı ve itirazına yol açtı, bu yüzden Cüneyd onu, "Kur'an'ı ve hadisleri mi yok ettin?" diyerek azarladı, yani, başka sözler

alıntıladığın için. Cevabı, bir tevhidcinin Tanrı'nın birliğini kanıtlamak .için her şeyi alıntıladığıydı

Ve her şeyde O'nun bir olduğuna işaret eden bir işaret vardır

Görüldüğü gibi bu iki beyit, aşığın sevgilisine olan düşkünlüğünü ve onda yok oluşunu açıkça ortaya koymaktadır: Ayrılığın silindiği ve :birliğin kaldığı bu yok oluş, onun şu sözüyle ifade edilmiştir

.Biz neredeysek onlar oradaydı ve biz neredeysek onlar da oradaydı

Burada tevhidin anlamının, Cüneyd'in ona verdiği tasavvufî renkle tamamen değiştiğini, öyle ki birlik veya "birlik-i şehadet" ile eşanlamlı .hale geldiğini görüyoruz

El-Cüneyd, ahit ayetinde zikrettiğimiz bütün tasavvufi anlamları öne çıkaran ve "seçilmişlerin birliği" teorisini bunlar üzerine inşa eden ilk sûfî olmakla birlikte, bu anlamlar hakkında konuşan son kişi değildir; zira onun bütün sözlerinin bir yankısını, 632 yılında ölen .İbnü'l-Fârid'in şiirlerinde buluruz

İbnü'l-Fârid, insan yaratılışında var olmadan önce, ruhun henüz zerreler âlemindeyken Allah'a olan sevgisinden bahsederek şöyle :diyor

Onu, hiçbir görünümün olmadığı atomlar dünyasında hayal ettim ve benim coşkum, yaratılışımdan önceydi

İlk yıllarımda ahit aldığımda, bir gün değil, bir gün önce bana velayeti .verildi

Şahitlerin vahdetini yaşadıktan sonra "düalizm"in çözüldüğünü, böylece hem kendini hem de haktan başka her şeyi yok ettiğini ve yalnızca hak ile kaldığını, böylece yeni bir idrakle hakkın birliğini idrak :ettiğini ifade ederek şöyle diyor

Ve varoluşun ikiliğinin yok oluşundaki varlığım, birliğin kalıcılığına .tanık olarak geri döndü

Burada ona "Evet" sırrı ifşa olur ve bu sır ruhun sayfasına yansır, böylece o, Allah'ı kendi hakikatinde tanır ve "şirketi" inkâr eder, çünkü :"cemaat"in gücü onu yenmiştir, bu yüzden şöyle der

Evet"in sırrı, Tanrı'nın onu gösteren bir ayna olması ve kolektif" .anlamı ispat etmenin varlığı reddetmesidir

* * *

Tevhid ve Sufi imhası

Yukarıdakilerden, tektanrıcılık kavramlarının çeşitli İslami bağlamlarda -ister teolojik, ister felsefi, ister Sufi olsun- nasıl değiştiği ve

anlamının özellikle Sufi çevrede nasıl evrildiği açıktır. Tanrı'nın birliğini ve yaratılmış şeylerin aşkınlığını kabul etmek olan tevhid, Sufinin bireyselliği ve kişiliğinin silindiği, önünde yalnızca Tanrı'nın bulunduğu, her şeyi kapsayan birliğin derin farkındalığı halinde sonsuzluğun zevkli bir farkındalığı olan tevhide dönüşmüştür. Bu anlamdaki tevhidin, Sufilerin "yok olma" adını verdiği halin başka bir .adı olduğunu daha önce belirtmiştik

Şimdi, “yok oluş” kavramını ve Sufilerin bu kavramda birlik veya istikamet olarak algıladıkları şeyi ele alarak, bunun tevhidle olan .bağlantısını göstermek istiyoruz

Tasavvufî yok oluş, iradenin, şahsiyetin, benlik duygusunun ve Hak’tan başka her şeyin izlerinin kaybolduğu, öyle ki tasavvufçunun varlıkta Hak’tan başka hiçbir şey görmediği, varlıkta Hak’tan, O’nun .fiilinden ve O’nun iradesinden başka hiçbir şey hissetmediği hâldir

Hicri 261 yılında vefat eden Ebu Yezid el-Bistami, manevi yükselişinin en yüksek seviyesi olarak gördüğü yok oluş konusunu ilk ele alan kişidir. Bu konuda genellikle sufi saçmalıkları olarak kabul edilen garip sembolik sözleri vardır. Bunlar es-Sahlaki (ö. 476 Hicri) tarafından “en-Nur” adlı kitabında toplanmış ve bazılarına Ebu el-Kasım el-Kuşeyri risalesinde, Feriduddin el-Attar “Tedhkirat al-Awliya” adlı eserinde, Ebu Nasr es-Sarrac “el-Luma” adlı eserinde ve başkalarında atıfta bulunulmuştur. Bunlar arasında onun şu sözü de vardır: “Bir defa hac yaptım ve Kâbe’yi gördüm. İkinci defa hac yaptım ve Kâbe’yi ve sahibini gördüm. Üçüncü defa hac yaptım ve ne Kâbe’yi ne de sahibini gördüm.” Burada, tam yok oluş veya tam birlik makamına götüren manevi yükselişinin aşamalarını ayrıntılı olarak anlatır. Burada hac, manevi yolculuğu sembolize eder. İlk aşaması, kişinin “evi” (dünyayı) gördüğü ve duyusal algı yoluyla algıladığı duyusal aşamadır. İkinci hacda, kişi evi ve evin sahibini algılar; yani, kişi entelektüel algı yoluyla “ikiliği” algılar ve Tanrı ile dünya arasında ayrım yapar. Üçüncü hacda, kişi kalbiyle algılar ve ev ile evin sahibi arasında ayrım yapmadığı “bütünü” tanıklık eder. Bu haccın seviyeleri üçtür: duyusal algı, entelektüel algı ve kalp-tanıklığı; veya bireysellik, ikilik ve sonra entelektüel ve duyusal çokluğun ortadan kaldırıldığı .mutlak birlik

.İşte bu son mertebe, fesad veya tevhid mertebesidir

Aynı manayı gösterdiği aşırılıklarından biri de, kendisine “Nasıl oldun?” diye sorulduğunda, “Ne sabah oldun, ne de akşam! Sabah ve

akşam, bir özelliği olanındır, benim ise bir özelliğim yok.” demesidir. Bununla, zaman ve mekan kurallarının, onu diğerlerinden ayıran şahsî özellikleri olan belirli bir varlığa uygulandığını kastediyor. Özelliği olmayan, yani şahsî özelliklerini yok edip Hakk’ın özellikleriyle kalan kişi ise, zaman ve mekan sınırlarını aşmış olduğundan, onun için .sabah ve akşam birdir

Bunlara bir de onun şu sözü dahildir: “Yaratılışın halleri vardır, ama bilenin hali yoktur, çünkü onun izleri silinmiştir, kimliği başkasının kimliği tarafından yok edilmiştir ve izleri başkasının izleriyle gizlenmiştir.”[104] Ve onun şu sözü: “Haktan hakikate doğru gittim ki, içimden o, ‘Ey ben, sen Allah katında helâk olma makamına ulaştın’ . diye haykırdı.”[105]

Ancak Ebu Yezid'in tasavvuf hayatının nihai hedefi olarak gördüğü yok oluş, başka şekillerde yorumlanmış ve tasavvufun kendisinden sonra geçtiği aşamalarda tasavvuf inançlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle, bunu ayrıntılı olarak ele .almamız bizim için değerlidir

Yok oluş” kelimesi, Sufi deneyiminin tek bir olumsuz yönüne değil,“ Sufilerin “hayatta kalma” kelimesiyle ifade ettikleri olumlu bir yönüne işaret eder; çünkü bir şeyden yok oluş, başka bir şeyde hayatta .kalmayı gerektirir

Günahlardan yok olmak itaatte kalmayı gerektirir, insani özelliklerden yok olmak ilahi özelliklerde kalmayı gerektirir ve Tanrı dışındaki her şeyden yok olmak Tanrı'da kalmayı gerektirir. Dolayısıyla, bu iki terim birbirini tamamlayıcı ve birbirine bağımlıdır ve biri ancak diğeriyle ilişkili olarak anlaşılabilir ve tasavvuf hali ancak her ikisi birlikte .aracılığıyla anlaşılabilir

Sufiler "yok oluş"u çeşitli şekillerde tanımladılar, her biri Sufilerin yok oluşun temel bir özelliği olarak gördükleri şeye atıfta bulundu. Hicri beşinci yüzyılın ortalarına kadar geliştirilen tanımlar, Muhyiddin İbn Arabi ve okuluyla başlayarak, varoluşun birliğini savunan Sufilerin bu .terimle kastettiklerinden özünde farklıdır

Şimdi, ilk akımı temsil eden iki önemli antik kitapta, yani Ebu Nasr es-Serrac'ın "El-Lama" ve Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri'nin "El-Risale" adlı

eserlerinde zikredilen yok oluş tanımlarını sunalım ve bunlara ilişkin :aşağıdaki notları verelim

Birincisi: Bu tanımlar, bütünüyle, "Sufi deneyiminin" etik ve psikolojik yönlerine atıfta bulunur. Varlığın doğasına dair genel bir teoride ele alınabilecek felsefi bir anlam içermezler. Başka bir deyişle, Sufinin yok oluş ve vecit halindeyken kendisi hakkında ne hissettiğini açıklayan tanımlardır. Ya da modern terminologların dediği gibi, bunlar nesnel değil, öznel tanımlardır. O zamana kadar, Sufiler işlerinin dizginlerini Tanrı'ya teslim etmiş ve bir güven halinde durmuşlardı. Varoluşta yalnızca her şeyi yöneten mutlak bir irade ve her şeyi yöneten ve belirleyen mutlak bir güç görmüşlerdi. Böylece kendi iradelerinden ve güçlerinden tamamen vazgeçtiler. Onlar için "hakikat" mutlak bir .iradedir ve insan iradesi yalnızca onun hizmetkarı ve uygulayıcısıdır

Diğer taraftan insan ruhunda ve onunla bağlantılı olan her şeyde bütün kötülükleri buldular, bu yüzden bu ruhu, onun sıfatlarını ve amellerini sıyırıp attılar ve buna amel ve sıfatların yok olması adını verdiler. Kuşeyri der ki: “Aynı şekilde o (yani sufi) amellerini azami gayretle temizlemeye devam ederse, Allah ona hallerinin temizlenmesini, daha doğrusu hallerinin gerçekleşmesini ihsan eder. Öyleyse kim çirkin fiillerini terk ederse, şeriat diliyle arzularını yok etmiş sayılır. Öyleyse arzularını yok ederse, niyeti ve kulluğundaki samimiyeti kalır.” Ve kim bu dünyadan kalbinde vazgeçerse, arzusunu terk etmiş sayılır. Öyleyse arzusunu terk ederse, tövbesinin samimiyetiyle kalır. Ve kim ahlakına iyi davranırsa, kalbinden haset, kin, cimrilik, cimrilik, öfke, kibir ve benzeri nefsin pervasızca hareketlerini çıkarırsa, o kötü ahlâkı terk etmiş sayılır. Öyleyse kötü ahlâkı terk etmişse, mertlik ve doğrulukla kalır. Ve kim hükümleri yerine getirmede kudretin akışına şahit olursa, o yaratılıştan gelen olayların hesabını terk etmiş sayılır. Öyleyse başkalarından gelen etkilerin tasavvurunu terk etmişse, Hakk'ın sıfatlarıyla kalır. “Ve kim hakikat kudretine sahip olursa, başkalarından ne bir göz, ne bir iz, ne bir resim, ne de bir harabe görürse, o kimse yaratılıştan yok olmuş sayılır ve hakikatle birlikte kalır... Ve eğer kendisinden ve yaratılıştan yok olmuş sayılırsa, o zaman onun nefsi vardır ve yaratılış vardır, fakat onun ne onlardan ne de kendisinden haberi vardır, ne bir hissi ne de bir haberi vardır. Dolayısıyla onun nefsi vardır ve yaratılış vardır,

fakat o, kendisinden ve yaratılışın tamamından habersizdir, ne . kendisini ne de yaratılışı algılayamaz.”106

İşte yaratılıştan yok olma ve hakta beka ve sadece hakkı müşahede etme, Kuşeyri'nin zikrettiği son tür, sözünü ettiğimiz tasavvuf .tevhididir

İkincisi: El-Serrac ve El-Kuşeyrî, Sufi yok oluş halini tarif etmekten, enkarnasyon, karışım, varoluş birliği veya benzeri bir şey gibi varoluşun doğası hakkında metafizik bir teori formüle etmeye geçiş olasılığını fark ettiler. Yani, Sufinin "Ben özel bir haldeyim, yani vecit veya yok oluş halindeyim. Tanrı dışında hiçbir farkındalığım yok -ya da Tanrı'dan başka hiçbir şeye tanıklık etmiyorum" ifadesinden, Tanrı dışında var olan hiçbir şeyin olmadığı ifadesine geçiş. Bu geçiş doğaldır ve gerçekleşme olasılığı yüksektir. Ancak, mantıksal bir geçiş değildir. Sufi dilediğini hissedebilir ve duygularını dilediği gibi ifade edebilir. Duygularını tarif ederken söylediklerine inanabiliriz veya inanmayabiliriz. Ancak, bu duygu üzerine varoluşun doğası hakkında metafizik bir teori inşa etmesine izin verilmez, çünkü duygu bir bilgi türü değildir ve varoluşun doğası hakkında bir teori inşa etmek uygun değildir. Bu, varlığın birliği savunucuları arasındaki yok oluş tartışmamızda daha da ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu nedenle, "tanıklık birliği" ile varlığın birliği ve "tanıklık birliği" deneyimi ile varlığın birliği teorisi arasında net bir ayrım yapmalıyız. Belki de iki birlik arasındaki karışıklık, İslam tasavvufunun bazı oryantalist araştırmacılarını, varlığın birliği fikrinin tüm bu tasavvufa hakim olan temel fikir olduğunu iddia etmeye yöneltmiştir. Hiçbir şey bu ifadeden daha gerçek ve gerçeklikten uzak olamaz. Ebu Yezid el-Bistami, el-Cüneyd el-Bağdadi ve el-Şibli gibi üçüncü ve dördüncü yüzyıl sufilerini, aslında ifadeleri tek tanrıcılıkla eşanlamlı olan tanıklık birliğini açıkça teyit ederken, varlığın birliğinin savunucuları olarak .tanımlamak haksızlıktır

El-Kuşeyrî ve El-Serrac'ın ifadelerinden, bazı Sufilerin bu mantık hatasını yaptıkları ve Sufi deneyimlerini ilahi tevhide aykırı felsefi teorilere dayandırdıkları anlaşılmaktadır. Ancak, akıl sınırlarının ötesinde tanıklığın birliğini deneyimleyen bazı Sufilerin söylediği ifadeleri abartılı yorumlama yoluyla yorumlamamalıyız, çünkü abartılı yorum tehlikeyle dolu geniş bir kapıdır. Ebu Yezid El-Bistami'nin bu türden bazı aşırılıklarından daha önce bahsetmiştik. Yani bunlar, bir

doktrin oluşturmak değil, vecit halinde haykıran, duygularını ve tanıklığını beyan eden, Tanrı'ya karşı vecit ve tutkuyla dolu bir Sufi .tarafından söylenen ifadelerdir

Üçüncüsü: Bahsettiğimiz yok oluş tanımları, bu yok oluşun bir özelliği .olarak benlik duygusunun ve dış dünyanın kaybını ele alır

Dördüncüsü: Felaketin kademeli bir şekilde gerçekleşmesi, arzuların ve kötü fiillerin yok olmasıyla başlayıp, Allah'tan başka her şeyin yok .olması ve yalnızca Allah'la kalınmasıyla son bulur

Beşincisi: Kuşeyri ve Serrac bunu, benliğin yokluğu veya kaybı olarak anlamışlar ve bunu, insani sıfatların silinmesi ve ilahi sıfatların kazanılması veya insanın tanrılaşmasına işaret eden herhangi bir .anlam gibi başka bir anlamda anlayanları inkar etmişlerdir

Bu iki yazara göre yok oluş, kulun fiilleri, sıfatları ve kınanacak ahlakıyla ilgili her şeyin silinmesi ve kaldırılması ve kulun benliğinden ve dışsal varlığından tamamen yok olmasıdır. Benliğin yok oluşuna gelince, onu varlıktan silmek ve yerine tanrısallığı koymak anlamında, bu, o dönemin Sufilerinin çoğunluğu tarafından reddedilen bir şeydir. El-Kuşeyrî şöyle der: "Kendini ve yaratılışı yok ettiği söylenirse, o zaman benliği vardır ve yaratılış vardır, ancak o, kendinden ve . yaratılıştan habersizdir."[107]

Yani, helâk, Allah aşkıyla sarhoş olmuş bir insanın halidir, böylece kendini ve yaratılışı unutur veya ilahi şahitliğe aldanmış bir insanın halidir, böylece Rabbinin huzurunda kendini unutur ve kendi benliğinin bilincini kaybeder. Bu bakımdan, Firavun'un karısının hanımları gibidir ki, gözleri Yusuf'un güzelliğine ilişince ellerini keserler: {Ve dediler ki: "Haşa! Bu bir insan değil! Bu, ancak şerefli bir melektir."} [Yusuf: 31], yani, Yusuf'un ihtişamı karşısında dehşete düşerek ellerini keserler, onu insan olduğu halde insan değil, melek olmadığı halde melek olarak nitelerler. Peki, Hakkın güzelliğine şahit olan ve onun büyüklüğünü idrak eden bir kimse ne olacak? El-Sarraj der ki: “Sufinin insani niteliklerini yok ettiğini ve ilahi nitelikleriyle kaldığını söylemek küfürdür. Yok olma, Tanrı'nın iradesine ve gücüne mutlak teslimiyetten başka bir şey değildir. Tanrı, kulun kalbine inmez; aksine, kulun kalbine inen şey, O'na iman, O'nun birliğine inanç ve O'nu anmayı sevmektir. Yüce Tanrı, özünde ve sıfatlarında kazalardan farklıdır, öyleyse enkarnasyon nasıl elde edilebilir? İnsan, insanlığını

yok etmez, tıpkı siyahlığın siyah bir elbiseyi terk etmemesi gibi. Ancak, insani nitelikler değişirse, diğer insani nitelikler tarafından değiştirilirler.”[108]

Bu, ilk olarak 638 yılında ölen Endülüslü sufi Şeyh Muhyiddin İbn Arabi tarafından kurulan ve tam anlamıyla geliştirilen vahdet-i vücud doktrininin ortaya çıkmasından önce tasavvufun pozisyonuydu. Bu sufi filozof, doktrininin ruhuna ve varlığın doğasına ilişkin genel teorisine uygun olarak, yok oluşu farklı bir şekilde yorumlamıştı; bunu daha sonra açıklayacağız.

* * *

Şahitlik Birliği ve Varlık Birliği

Bu bölümde birçok yerde bu iki terime değindim ve aralarındaki farkı genel terimlerle tanımladım, ancak bir tür "tektanrıcılık" için eşanlamlı olarak kullandığım tanıklık birliği ile ilahiliğin birliğini değil, varoluşsal gerçeğin birliğini kastettiğim varoluş birliği arasındaki karşıtlığı açıkça göstermek için konunun daha fazla açıklama ve ayrıntıya ihtiyacı var. "Tanıklık birliği", Sufinin muzdarip olduğu bir "durum" veya deneyimdir, kanıtlamaya çalıştığı veya başkalarının inanmasını talep ettiği bir inanç, bilim veya felsefi iddia değildir. Bu nedenle, Sufiler "tektanrıcılık" bilimi (yani Tanrı'nın birliği bilimi) ile "tektanrıcılığı özü" arasında ayrım yaptılar. Tektanrıcılık bilimi ile akıl ve inanç yoluyla Tanrı'nın birliğini bilmeyi kastettiler. Bu, Tanrı'nın birliğini onaylayan ve her türlü çok tanrıcılığı reddeden insan kitlelerinin tektanrıcılığıdır.

Bu, el-Hucviri'ye göre ... ile çelişen bir doktrindir.[109] Işık ve karanlık ilkelerine inanan düalizm öğretisi, Yezdan ve Ehrimen’in varlığına inanan Mecusilerin öğretisi, tabiat ve kudretin varlığına inanan tabiat bilginlerinin öğretisi, yedi gezegene inanan astronomların öğretisi ve yaratıcıların sonsuz olduğuna inanan Mu’tezile öğretisi.[110]

Tevhid gözü"ne gelince, bahsettiğimiz durum, tanıklık birliği" durumudur; bu ne bilgidir ne de inançtır, ne de betimlemeye veya yorumlamaya tabidir. Bu anlamda tevhid gözüyle eşanlamlı olan tanıklık birliği, hem Sufilerin hem de Sufi olmayanların benimseyebileceği ve yalnızca açıkladığımız ölçüde Sufi deneyimiyle

ilgili olan varoluş birliğinden temelde farklıdır. "Tanıklık birliği"nin, tanıklığı kimin deneyimlediğine, anavatanına, cinsiyetine veya dinine bakılmaksızın, Sufi yaşamının en belirli yönü olduğu anlaşılıyor. Güvenilir belgeler, bunun çeşitli isimlerle adlandıran veya sembolize eden tüm inanç ve ırklardan önde gelen Sufiler tarafından deneyimlenen evrensel bir durum olduğunu kanıtlıyor. Bu, İslami Sufilerin yok olma, tevhid gözü, birlik durumu vb. adını verdiği durumdur. Ebû Said el-Harraz diyor ki: Tevhidi bulan ve idrak eden kimsenin ilk makamı, kalbinden zikrin kaybolması ve Yüce Allah'la uzlaşmasıdır.[111.] Ebu Bekir eş-Şibli bir adama: “Tevhidinin neden geçerli olmadığını biliyor musun?” diye sordu. Adam: “Hayır.” dedi. Adam: “Çünkü sen onu kendin aracılığıyla arıyorsun.” dedi.[112.]

El-Şabli, bu adamı düalizmi terk etmeye ve sadece Tanrı'yı görmeye çağırır, çünkü benlik duygusunu birlik duygusuna engel ve sevgiliyi sevgiliden gizleyen kalın bir perde olarak görür. Bu bağlamda, El-Hüseyin bin Mansur El-Hallac kendisine atfedilen ayetlerde şöyle :der

Seninle benim aramda anlaşmazlık var, lütfen beni onların arasından .kaldır

Egosunun farkındalığının bir sonucu olarak acı verici bir psikolojik çatışma yaşar ve tanıklığındaki ve yok oluşundaki netliğin eksikliği nedeniyle tektanrıcılığın saflığına erişemez. Bu nedenle, Tanrı'dan aradaki "içinde"yi kaldırmasını yalvarır: ve "içinde" belirli kişisel varoluştur - "Ben". "Ben" ve "Sen" arasında bir ikilik istemez, bunun yerine "Ben"in yok edildiği ve yalnızca "Sen"in kaldığı bir durum veya .daha doğrusu, aralarındaki ayrımın silindiği bir durum ister

* * *

İbn Arabi'nin doktrininde Vahdet-i Vücud

Vahdet-i vücud fikri, 638 yılında vefat eden Muhyiddin İbn Arabi'ye kadar tam ve tutarlı bir teorik yapıda ortaya çıkmamıştır. Kendisinden önceki sufilerin sözlerinde zaman zaman bu nazariyeye yönelik bazı eğilimler ortaya çıkmışsa da, bu doktrinin temellerini ilk atan İbn Arabi .olmamıştır

O, varlığın birliğine olan inancında tam olmakla kalmayıp, bugüne kadar bu doktrinin en büyük temsilcisi olarak kalmıştır. Kendisinden sonra nesir veya şiirde varlığın birliğinden bahseden hiç kimse ondan etkilenmemiş, ondan aktarmamış veya onun anlamlarını yeni .ifadelerle tekrarlamamıştır

Buna rağmen, hem eski hem de modern birçok yazar, İbn Arabi'nin varlığın birliğine inandığını inkar etmeye çalışmış, bu doktrinin bir Müslüman Tanrı velisine yakışmayan materyalist, ateist bir doktrin olduğuna inanmışlardır. İbn Arabi'nin savunduğu varlığın birliğinin materyalizmden hiçbir şey içermediğini ve İbn Teymiyye'nin dediği gibi "görünen ile tezahür eden arasında ayrım yaptığını, dolayısıyla varlığın birliğini savunanların İslam ruhuna en yakın olanı olduğunu" bilselerdi, bu doktrinin kökenini ondan dışlamazlardı veya küresel Sufi felsefi doktrinlerinin ön saflarında kabul edilen bir doktrine olan inancını inkar etmezlerdi. İbn Arabi, yalnızca tasavvufun teorik, teosofik yönüyle ilgilenen bir Sufi filozofu değildi. Aksine, aynı zamanda bir vecit ve zevk ustasıydı, vahiy ve aydınlanma diliyle ve akılla konuşuyordu, böylece varlığın birliği doktrinini tanıklık doktriniyle birleştiriyordu. İşte karışıklığın ve insanların bu konuda .ihtilaf etmesinin sebebi budur

Onun vahdet-i vücud inancını inkâr edenler, ona, Cüneyd, Şiblî ve Zülnûn el-Mısrî gibi diğer erken dönem mutasavvıflarının baktığı gözle bakarlar ve onun vahdet-i vücud hakkındaki ifadelerini, tasavvuf aşırılıklarını yorumladıkları gibi yorumlarlar, hatta en fazla bunları, mânâ tecellilerinden ancak bir çeşit haksız keyfîlikle saptırılabilen ifadeler oldukları halde, şehadet birliğini ifade eden ifadeler olarak .kabul ederler

Gerçek şu ki, İbn Arabi'nin vahdet-i vücud inancını ancak cahil veya inatçı bir kimse inkar edebilir. "Fusus al-Hikam" adlı kitabındaki her paragraf ve "Al-Futuhat al-Mekkiyye" adlı kitabında söylediklerinin çoğu, onun zihnini ve ruhunu kontrol eden bir vahdet-i vücud doktrinine sahip olduğu ve bahsettiği tüm büyük felsefi ve tasavvufî meselelerin, ilahiyat ve insanlık meseleleri, insan bilgisi ve psikolojik hayat, ilahi aşk, dinler, ahlak, ahiret meseleleri ve tek bir kökten beslenen tek bir ağacın dallarını temsil ettiği söylenebilecek diğer şeyler gibi dallanıp budaklandığı konusunda şüpheye yer bırakmayan .ciltler dolusu şey anlatıyor

Bu kitapta birçok yerde İbn Arabi'nin ilahi aşk ve diğer meseleler hakkındaki teorilerine değindik ve bunların genel doktriniyle bağlantısını açıkladık. Şimdi bu teorilerin kökeni olan başlıca meselesini biraz ayrıntılı olarak sunacağız.[113]

İbn Arabi, tüm varoluşun, duyularımıza dış dünyadaki varlıkların çokluğu olarak görünen ve zihnimizle Tanrı ve dünya, Hakikat ve yaratılış arasındaki ikilik olarak kararlaştırdığımız şeye rağmen, ne ikiliğin ne de çokluğun olmadığı tek bir gerçeklik olduğuna inanır; ancak ona göre Hakikat ve yaratılış, tek bir gerçekliğin iki adı veya iki yönüdür. Eğer ona birliği perspektifinden bakarsanız, ona Hakikat dersiniz ve eğer ona çokluğu perspektifinden bakarsanız, ona yaratılış dersiniz. Ancak bunlar tek bir şeyin iki adıdır: "Hakikat bu açıdan yaratılıştır, bu yüzden düşünün ve bu açıdan yaratılış değildir, bu yüzden anlayın."

Topla ve ayır, çünkü göz birdir ve çoktur, hiçbir şeyi geride bırakmaz.[114]

İbn Arabi'ye göre bu, şüphe ve delilden uzak, apaçık bir meseledir, fakat aynı zamanda Sufi'nin, kendisinden ve yaratılıştan yok olma halinde, kendi hakikatle birliğini idrak ettiği Sufi tecrübesi yoluyla araştırılmaya açıktır. Akıl tek başına -vahiy ve zevk tarafından desteklenmeyen- bu birliği idrak etmeye muktedir değildir.

İbn Arabi bu inancını güçlü, cesur ve kesin ifadelerle dile getirir; şöyle buyurur: "Her şeyi zahir kılan ve onların hakikati olan Allah'ın şanı yücedir".

Gözlerim onun yüzünden başka bir şey görmedi, kulaklarım onun sözlerinden başka bir şey duymadı.[115]

Ayrıca İbn Arabi'nin Fusus al-Hikem adlı eserine dair Kahire 1946 tarihli şerhlerimize de bakabilirsiniz; bu şerhlerde İbn Arabi'nin tüm doktrini hakkında daha detaylı bilgiler yer almaktadır.

Dedi ki: "Araştırmacılara kanıtlanmıştır ki, Tanrı'dan başka hiçbir varlık yoktur ve eğer var olsak bile, varlığımız O'nun aracılığıyladır.

Dolayısıyla, O'ndan başka bir şey aracılığıyla var olan herkes var olmayan olarak kabul edilir." [116]

:Ve dedi ki

Kâinatta O'ndan başkası yokken sana kim zarar verebilir? O'na "O" ?veya "O nedir" demek caiz midir

Eğer “O” dersen şahitler bunu yalanlarlar, ya da “O nedir?” dersen “O .nedir?” O’ndan başkası değildir

Yetinmeyin ve aramaya güvenmeyin, çünkü gördüğünüz her şey Allah'tandır. [117]

:Ve dedi ki

.Ey her şeyi kendinde yaratan! Sen yarattıklarını bir araya toplayansın

Sen özünde sonsuz olanı kendinde yaratırsın, çünkü sen engin darlıksın [118]

İbn Arabi'nin yazılarında bol miktarda bulunan bu ve benzeri ifadeler, varlığın birliğini açıkça teyit eder ve bunları görünür anlamlarından anlaşılanın ötesinde yorumlamak, yozlaşmadan başka bir şey değildir. Ancak İbn Arabi, varoluştaki çokluk sorunuyla karşı karşıyadır -duyularla tanık olunan ve akıl tarafından kabul edilen bir çokluk- ve bunu, imgeler ve özün ta kendisi olan ilahi niteliklerin tezahür ettiği bir alan olduğu temelinde açıklamaya çalışır. Ya da, zihnin araçları ve kategorileriyle icat ettiği yanılsamalar olduğu temelinde. İbn Arabi için "hakikat" kelimesinin iki anlamı vardır: Birincisi, "özündeki Hakikat"tir, yani hiçbir şekilde bilinmeyen veya bağlantısı olmayan mutlak bir gerçekliktir. Hakikat, varoluştaki tezahürlerinde bize göründüğü gibidir ve bu anlamda yaratılışla eş anlamlıdır. Dolayısıyla varoluşsal hakikatin iki yönü vardır: hakikat ve yaratılış, bir ve çok, kadim ve yeni, görünen ve gizli, ilk ve son ve diğer zıtlıklar. Eğer hakikate özünden bakarsanız, o kendine bakandır ve bu birlik makamıdır. Eğer ona tezahürlerinden bakarsanız, ona çokluk makamından bakarsınız, tıpkı Plotinus'un "Birinci her yerdedir, ama . hiçbir yerde değildir" derken ifade ettiği gibi. [119]

Tanrı ile yaratılış veya Bir ile Çok arasındaki ayrım, akıl tarafından yapılan mantıksal bir ayrımdır, Sufi zevki tarafından değil. Öz ile onun kazaları arasındaki ayrım gibi, gerçekte değil, görünüşte bir ayrımdır. Gerçekte, akıl aralarında bir ayrılık hayal etse bile, onlar tek bir gerçekliktir. Varoluşta çokluğu yaratan şey, varolanlarla ilgili .yargılarımızdır, varolanların gerçekliği ise birdir

İbn Arabi'nin felsefesinin bu yönünde -ki buna daha doğru bir şekilde mantıksal veya felsefi yön diyebiliriz- üç düşünce akımının açık bir etkisi vardır: Birincisi, İskenderiyeli Plotinus'un bir ve çok teorisi; ikincisi, Eş'ari'nin mahiyet ve araz teorisi; üçüncüsü ise, Hallac'ın kelam ve insanlık teorisidir, zira Hallac'a göre insanlık, ilahiliğin dışsal :tezahürüdür. O şöyle der

İnsanlığını, nüfuz edici ilahiliğinin sırrı olarak açığa çıkaran Allah'a .şükürler olsun

.Sonra yaratıklarına yiyici ve içici olarak göründü

Yaratılışı bile onu kaşın kaşa baktığı gibi gördü

Ancak İbn Arabi ile Plotinus, Eş'ariler ve Hallac arasında temel ve esaslı bir farklılık vardır ve onun öğretisi onların öğretilerinden .farklıdır

Akıl mantığına uygun olarak—vahiy mantığına değil—İbn Arabi, Bir ile Çok arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Bunu yapmak için, bu karmaşık sorunu anlamada bir nebze yardımcı olabilecek çeşitli temsil ve benzetme biçimlerine başvurur, ancak bunları kelimesi kelimesine ve maddi çağrışımlarıyla alan okuyucuyu şaşırtabilirler. Bunlar arasında, İlahi Öz'ü, görüntüleri aynalarda yansıyan bir şey olarak tasvir etmesi ve varoluşsal çokluğu, o şeyin görüntülerinin yansıdığı aynalar olarak tasvir etmesi yer alır. Ya da İlahi Öz'ü sayısal Bir olarak tasvir etmesi ve varoluşsal çokluğu, varlıklarını "Bir"den türeten tüm sayılar olarak tasvir etmesi. Ya da ilahi benliği bir bedenle, varoluşsal çokluğu ise beden olmadan varlığı veya varlığı olmayan bedenin organlarıyla tasvir eder. Bu son karşılaştırma son derece .materyalisttir

Varoluşsal hakikat, bilgimize indiği haliyle, üç seviyeye sahiptir: “Mutlak birlik seviyesi”, yani özün seviyesi veya “körlük” seviyesi. İlahi özün kendisi hakkında hiçbir şey bilmiyoruz -olduğu gibi- ve onu saf varoluştan başka bir şeyle tanımlayamayız, çünkü bu bakımdan her isimden, tanımdan veya eklemeden yoksundur. İkinci seviye, özün isimler ve sıfatlar alanında tezahür ettiği seviye olan “birlik”

seviyesidir veya “hakikat” veya dini anlamda Tanrı seviyesidir. Fakat İlahi İsimler ve Sıfatlar, bir yandan Mutezile’nin dediği gibi Öz’ün özüdür ve diğer yandan dış dünyanın özüdür. İbn Arabi’ye göre dış dünya, Tek Öz’ün sonsuz sayıda formda kendini gösterdiği küreler ve tezahürlerin bir koleksiyonundan başka bir şey değildir. Dış dünya Tanrı'nın Sıfatlarının toplamıdır ve Öz'ün onun içindeki varlığı kısıtlı, göreceli bir varlıktır, çünkü olasılıkların varlıklarının formlarında belirli bir varlıktır veya Sıfatlar olarak adlandırılan ilişkiler ve eklemelerde belirlidir. Dolayısıyla, tüm varlıklar Hakikatin Sıfatlarıdır, İbn Arabi'nin dediği gibi: "Biz O'nu (Hakikati) hiçbir zaman bir sıfatla tanımlamadık ki, o sıfat Biz (yaratılan şeyler) olmayalım." O şöyle der: "O, evren üzerinde etkisi olan dünyadaki her isimle çağrılan Kişi'dir." [120]

Bu seviyede, Tanrı ile tanrılaştırılmış, Yaratıcı ile yaratılmış, mutlak ile göreli, hakikat ile yaratılmış arasındaki farkı anlarız. Ancak, körlük veya saf mutlaklık seviyesinde, bu anlamları anlamayız. Bu yüzden İbn Arabi el-Gazali ve onun fikrini paylaşan filozoflar, Yüce Tanrı'nın dünyaya bakmadan bilinebileceği iddiasında yanılıyorlar. O şöyle diyor: "Evet, kadim, ezeli bir varlık bilinir, ancak tanrılaştırılmışı bilene kadar Tanrı olduğu bilinmez. O (tanrlaştırılmış) bunun tam kanıtıdır." [121]

Birinci ve ikinci seviyeler arasındaki bağlantı, potansiyel olan ile fiili olan arasındaki bağlantıya benzer, ancak potansiyel olandan fiili olana bir geçiştir, zaman içinde sınırsızdır, çünkü bir başlangıcı veya sonu yoktur. Aksine, ilahi tecelli, ebedi bir süreçtir veya sürekli bir yaratma sürecidir, amacı varlık yüzündeki isimlerinin ve sıfatlarının tecellisiyle Hakikati bilmektir. İbn Arabi bu şekilde “yaratma”nın anlamını ve sırrını açıklar ve Tanrı’nın “Ben gizli bir hazineydim ve bilinmeyi sevdim, bu yüzden yaratılışı içimde (veya aracılığımla) yarattım ve onlar beni tanıdılar” dediği kutsal hadise atıfta bulunur. Ayrıca insan yaratılışının sırrını, Hakikatin Kendisini gördüğü kapsamlı bir görüntüde ilahi mükemmelliklerin bir tecelli etmesi olarak açıklar ve şöyle der:

“Hak, sayımla tavsif edilemeyen güzel isimleri bakımından, onların zatını veya isterseniz, bütün eşyayı kuşatan kapsamlı bir kâinattaki gözünü görmek istediğinde, zira kendisi varlıkla vasıflandırılmıştır ve

bununla sırrı kendisine tecelli etmiştir; o halde eşyanın kendisini bizzat kendisi ile görmek, kendisine ayna gibi olan başka bir eşyada kendisini görmek gibi değildir; zira O, kendisini ona, tekâmül eden mekanın ona verdiği surette, kendisine bu mekandan başka bir yerden tecelli etmemiş olan bir surette tecelli ettirmiş ve ona tecelli

. ettirmemiştir... vs.”[122]

Yani Allah dilediğinde insanı yaratmış veya onun sıfat ve isimlerini en .mükemmel yaratılış olan insan suretinde ortaya çıkarmıştır

Üçüncü seviye, Sufinin kalbindeki hakikati görme seviyesidir; burada çokluk silinir, birlik ortaya çıkar ve sonlu olan sonsuzda yok olur. Bu durumda, Sufi kendisinin veya dış dünyanın yüzlerini görmez, bunun yerine yalnızca Tanrı'yı görür ve O'nunla olan bağlantısı aracılığıyla O'nu zevkli bir bilgiyle bilir ve O'nunla kendi birliği aracılığıyla farkına .varır

Bu, İbn Arabi'nin varoluşun doğası doktrininin metafizik yönüdür. Mantıksal olarak, bilindik dinsel anlamıyla ilahiyat kavramına yer olmamasını gerektirir; yani, dünyayı yaratılışın bilindik anlamıyla yaratan, tapılan ve sevilen, evreni yöneten, bilen ve isteyen, duyan ve gören veya dinlerin Tanrı'ya atfettiği diğer kişisel niteliklerden herhangi birine yer yoktur. İbn Arabi, dinlerin onayladığı sonsuzluk, ebediyet, birlik, içsel zorunluluk ve benzeri olumsuz nitelikler gibi aşkınlık niteliklerini inkar etmez. Ancak, Tanrı'nın kendisini tanımladığı anlam adlarını, onları büyük ölçüde görünür anlamlarının dışına çıkaracak ve onları genel felsefi düşüncesiyle daha uyumlu hale getirecek şekilde yorumlar. Bunu yaparken, literalist yaklaşımının etkisinin açıkça görüldüğü garip dil oyunlarına başvurur. Onun için “El-Cebbar” ismi “el-cebr”den türemiştir ve Hakikat, varlıkların oldukları gibi görünmesini sağlayan zorunluluk ve yükümlülük unsuru anlamında Cabbar’dır. İçlerinde tecelli eden Hakikat’e tabi oldukları için içsel bir zorunluluğa tabidirler. “El-Gaffar” ismi, örtmek anlamına gelen “Ghafar”dan türemiştir. Hakikat, Kendisini olasılıkların varlıklarının formlarında “örtmesi” anlamında Gaffar’dır. “El-Adl” ismi, eğilmek anlamına gelen “Adl”dan türemiştir. Hakikat, içsel yükümlülüğün varlığından bir başkası aracılığıyla yükümlülüğün varlığına eğildiği içindir. “El-Hafız” ismi, korumak anlamına gelen “Hafız”dan türemiştir. Tanrı, Koruyucu’dur, yani her şeyin varlığının kendi içinde ve kendi başına Sürdürücüsü ve Koruyucusu’dur. O, Her

Şeyi Bilen'dir, yani Kendini kendi içinde ve kendi başına kendi tecellisinde bilendir. O, her şeyi işitendir, yani varlıkların kendi [123]
. hallerinde kendi konuşmalarını duyandır, vb.

Bundan, İbn Arabi'nin düşüncesinin iki farklı ilahiyat anlayışı arasında bölündüğü açıkça anlaşılıyor: Belirli niteliklerden yoksun metafizik bir ilke olan varlığın birliği Tanrısı ve bu niteliklere sahip olan dinlerin Tanrısı. İki anlayışı uzlaştırmaya çalışır, ancak bu uzlaştırmada yalnızca sınırlı bir başarı elde eder. Ancak, ibadetine, sevgisine ve O'na olan bağlılığına sarıldığı bir Tanrı'nın varlığına inandığı konusunda şüphe yoktur. Gerçekten de, dini duyguları bazen felsefe yapmayan bir mümininkiyle kıyaslanamayacak bir yoğunluğa ulaşır. Bunlar aracılığıyla, inancın gücünü ve samimiyetini görebilirsiniz. Onu, tüm varlıkların Tanrı'ya olan ihtiyacını, yani onların sürdürüldüğünü ve varlıklarının O'na borçlu olması gerektiğini .anlatırken dinleyin

Yüce Allah, bütün varlıklara şeref verip şahitlik ederek şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız." (Fatır: 15) Fakirler, her şeye muhtaç olanlardır. Zira o şey Allah'ın ismidir. Hak, insanların Allah'tan başkasına muhtaç olmasını yasaklar. Allah, insanların mutlak olarak Allah'a muhtaç olduklarını bildirmiştir. Fakirlik onlarda fıtrîdir, bu yüzden Hakk'ın onların ihtiyaç duydukları her şey şeklinde zuhur ettiğini biliriz. Dolayısıyla, fakirler bu anlamda hiçbir şeye muhtaç değillerdir, fakat her şeye muhtaçtırlar. İnsanlar, şeylerle Allah'tan perdelidirler. Bu beyler (yani Sufi fukaha) şeyleri şeylerin tecellileri, Hakk'ın tecellileri olarak görürler, bunlar O'nun kullarına, hatta bütün varlıklarına tecelli eder. Dolayısıyla insan, hem zahiren hem de batınen, işitmesine, görmesine ve uzuvlarından ve algılarından ihtiyaç duyduğu her şeye muhtaçtır. Hak, sahih hadiste Allah'ın kulun kulağı, gözü ve eli olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla bu fakir kişi, kulağına ve gözüne olan ihtiyacında sadece Allah'a muhtaçtır. O halde, onun kulağı ve gözü, Hakkın tecelli ve tecessümüdür ve bu bakımdan bütün şeyler de öyledir. Varlığın içindeki hakikat akışı ve bazılarının diğerlerine akışı ne kadar da naziktir... Bu, Allah katında fakir olanların halidir, halkın yolundan habersiz olanların hayal ettiği gibi değil. Ebu Yezid el-Bistami: "Ya

Rab, Sana nasıl yaklaşırım?" dedi. Dedi ki: "Benim olmayan şeyle: 124

. zillet ve yoksullukla."

İbn Arabi'nin varlığın ilkesi ve var olan her şeyin kaynağı olarak gördüğü Tanrı, mutlak zengin olan tek varlıktır ve var olan her şey gerçekte O'na muhtaçtır. Var olanların nedenlere ihtiyaç duyması gibi görünen şey bir yanılsama ve aldatmacadır, çünkü gerçekte O'na ihtiyaç duyan şey, bu nedenlerin biçiminde tezahür eden Hakikat'tir, .nedenlerin kendisi değil

Böylece İbn Arabi, doğal nedensellik fikrini yıkıp yerine ilahi nedensellik fikrini koyar, zira her şeyin tek yaratıcısı Tanrı'dır ve tüm varlıklara ihtiyaçlarını tek başına O sağlar. Aynı şekilde, varlığın birliği teorisiyle, efendilik, kulluk, ilahilik, tanrısallık, merhamet, sevgi, yönetim, yaratma ve daha fazlası gibi tüm derin dini anlamları vurgular. Bunları, önceki İslam düşünürlerine göre daha önce .görülmemiş yeni biçimlerde sunar

Yukarıdakilerin hepsinden çıkarabileceğimiz sonuç, İbn Arabi'nin savunduğu varlık birliğinin, varoluşsal gerçekliğin duyularımızın önünde mevcut olan maddi dünya olması anlamında maddi bir varlık birliği olmadığıdır. Aksine, daha yüksek bir gerçekliğin, yani varlıkların formlarında tezahür eden Hakikatin varlığını tesis eden üçlü veya manevi bir varlık birliğidir. Dünyanın varlığını, gölgesine ait olduğu Bir'in gölgesi olarak görür. Bu nedenle İbn Arabi, Hakikatin hem aşkın hem de asimile olduğunu iddia etmeye heveslidir. Bu yüzden, O'nu özsel birliği içinde aşkın ve arazlardan farklı olarak ilan eder ve O, tezahürlerinde formlarına benzerdir. Aşkınlık tarafına veya benzetme tarafına yaptığı vurgunun derecesi, yazdığı duruma göre değişir. Benzetme dili, neredeyse onu materyalist sanacağınız kadar ona üstün gelebilir. Dini duygu ona galip gelebilir, bu yüzden aşkınlığın diliyle konuşur ve Tanrı ile yaratıklar arasındaki herhangi bir bağlantıyı reddeder. Tevhidin soyutlanması tartışmasında şöyle der: “Çünkü Yüce Tanrı ile yarattıkları arasında kesinlikle hiçbir bağlantı yoktur. Eğer bağlantı, Ebu Hamid el-Gazali'nin (Allah ondan razı olsun) kitaplarında ve diğerlerinde yaptığı gibi, O'na atfedilirse, o zaman bu bir tür yapmacıklıkla ve hakikatten uzak bir amaçla yapılır. Aksi takdirde, yaratılmış ile ebedi olan arasındaki ilişki nedir? Ve benzetmeyi kabul etmeyen, benzetmeyi kabul edene nasıl benzeyebilir?” Bu imkansızdır, çünkü Ebu el-Abbas İbn el-Arif

es-Sanhaci, kendisine atfedilen “Mehasin el-Mejalis”te şöyle demiştir: “O'nunla kulları arasında kaygıdan başka bir ilişki, hükümden başka bir sebep, sonsuzluktan başka bir zaman yoktur ve geriye körlük ve belirsizlik kalır. Öyleyse bu konuşmanın ne kadar güzel olduğunu, bu Tanrı bilgisinin ne kadar eksiksiz olduğunu ve bu gözlemin ne kadar [125]

. kutsal olduğunu görün.”

* * *

Panteizm ve Yeni Platonculuk

Daha önce İbn Arabi'nin varlığın birliği doktrininin İskenderiyeli Plotinus'un "Bir ve Çok" teorisinden ve Eş'arilerin "öz ve araz" teorisinden türetilen unsurları içerdiğinden bahsetmiştik. Ayrıca, doktrininin, nihai analizinde, bu iki teoriden benzersiz ve temelde farklı olduğunu tespit ettik. Şimdi, İbn Arabi'nin Tanrı'nın varlık biçimleriyle tezahürü teorisi ile Plotinus'un Bir'den çokluğun yayılması teorisi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ayrıntılı olarak .ele alalım

Platon'a göre, varlıktaki çokluk, "Bir"den ilk aklın çıkmasıyla başlar. İlk etki olan ilk akıl, yönlerinde üçgendir ve bu üç yönü dikkate alarak, ikinci bir akıl, bir ruh ve bir beden çıkar. Aynı şey, ikinci akıl, üçüncü akıl ve onları izleyen akıllar için de geçerlidir. Çıkmalar, zincirin sonunda, bildiğimiz dünyaya ulaşana kadar devam eder. Dolayısıyla, "Bir" bu dünya değildir, onun bir parçası değildir, içindeki herhangi bir .şey değildir, onun herhangi bir yönü değildir

Bu nedenle, Plotinus'un yayılımlar teorisinin, onu böyle görme eğiliminde olan yazarların aksine, varlığın birliği teorisi olduğunu reddediyoruz. İbn Arabi'nin teorisine gelince, bu ilahi tezahürler teorisidir, yani çoklu varlıklarda tezahür eden tek varlık teorisidir - çoklu varlıkların yayıldığı tek varlık teorisi değil - aracılar aracılığıyla. Evet, onun bir olandan çokluğun çıkması fikri, ilahi ruhta varoluşsal imgelerin açılımı veya Tanrı'nın Özünde içsel bir gelişme veya Plotinus'un fikrine yakın hissedilen benzer bir şey olarak yorumlanabilir. Ancak gerçekte, Plotinus'tan çok Hegel'e yakındır. Çünkü "açılma", "gelişme", "iniş" ve benzeri sözcüklerin mantıksal, gerçekçi olmayan anlamları vardır. Bunlar, Hegel'in dediği gibi, saf diyalektiğe dayalı varoluşun doğasına dair idealist bir teoride önem taşıyan sözcüklerdir. Varoluşta gerçek bir çoğulluğa veya varoluşun

herhangi bir anlamında çokluğa yer yoktur, bunların bir kısmı .birbirinden veya "bütünden" hareket eder

İbn Arabi'nin teorisinde, Bir'den çokluğun ortaya çıkışı, Plotinus'un tecellilerinin hareketi gibi düz bir hareket değil, dairesel bir harekettir. Birincisine göre, her şey Bir'den tecelli eder ve her şey ona sonsuz bir hareketle geri döner. Ancak, ikincisine göre, tecelli zincirindeki hiçbir halka başka bir halkaya bağlanmaz ve Bir'e geri dönmez. Sanki İbn Arabi, Plotinus'a cevap veriyor ve onun teorisini çürütüyormuş gibi, :şöyle diyor

Bizim yokluktan varlığa çıkışımız O'nunla olmuştur, O'na hamd olsun" ve O'na döneceğiz. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: {Ve bütün işler O'na döndürülür.} [Hud: 123]... Bir daire çizmeye başladığınızda, başlangıcına ulaşana kadar onu döndürmeye devam ettiğinizi ve sonunda bir daire haline geldiğini görmüyor musunuz? Eğer durum böyle olmasaydı, eğer O'ndan düz bir çizgide çıksaydık, O'na dönmezdik ve O'nun -ki O, Hak'tır- şu sözü doğru olmazdı: {Ve O'na döndürüleceksiniz.} [Yasin: 83]. Öyleyse her madde ve her varlık, . başladığı yere dönen bir dairedir."[126]

* * *

Varlığın Birliği ve Tasavvuf Deneyimi

Sufi yaşamının nihai hedefi, Sufilerin yok olma (fena') adını verdiği hal aracılığıyla Tanrı'ya ulaşmaktır. "Tevhid" başlıklı bölümümüzde bu hale özel bir bölüm ayırdık. Ayrıca, Ebu Nasr es-Sarraj ve Ebu el-Kasım el-Kuşeyri gibi daha önceki yazarların yok olma konusunu etik, psikolojik veya hem etik hem de psikolojik zeminlerde açıklanması gereken bir Sufi fenomeni olarak nasıl ele aldıklarını açıkladık. Bu halin enkarnasyon (hulu), birleşme (union) veya olma (tewruwah) gibi felsefi iddialarla herhangi bir bağlantısı olduğunu reddettiler. Bu, Sufinin kınanacak ahlakı yok ettiği ve erdemli ahlakla kaldığı anlamına gelir; kendi bilgi, güç ve irade niteliklerini yok eder; yalnızca bilgi, güç ve iradeye sahip olan Tanrı'nın nitelikleriyle kalır. Son olarak, kendisini ve etrafındaki dünyayı yok eder, Tanrı ile kalır, .yani varoluşta Tanrı'dan başka hiçbir şeye tanık olmaz

Bu, Vahdet-i Vücud taraftarlarından önce Sufilerin çoğunluğunun üzerinde anlaştığı anlamdı. Bunlardan biri kendisini veya yaratılışı yok ettiğini iddia ederse, bu onun kendisinden ve yaratılışından uzak

olduğu ve onlar hakkında hiçbir bilgisi veya malumu olmadığı anlamına geliyordu. O ayrıca, bu yoklukta Hakk ile bağlantı kurduğunu ve onu içinde ikamet etmeden, karışmadan veya oluşmadan tanıklık ettiğini kastediyordu. Bunun nedeni, Hakk'ın yaratılışı mesken tutmaması, onunla karışmaması veya birbirine dönüşmemesidir. Ancak İbn Arabi "yok oluş" ve "sonsuzluk"tan söz ettiyse, neyi kast ediyordu? Ona göre, varlığın birliği fikri, Sufi deneyiminden önce gelir, tam tersi değil; yani birlik, deneyimde "meydana gelen" bir şey değildir veya hakikat ve yaratılışın birliği hakkındaki söz, deneyimden "çıkarılan" bir şeydir. Aksine, tam tersi doğrudur; yani Sufi deneyiminin imkânı, varlığın birliği fikrinden -veya meselesinden- çıkarılabilir. Varlığın birliği doktrini, o halde, Sufi deneyimine dayanmaz, daha ziyade deneyimin olasılığı doktrine dayanır. Bu aynı [127]
. zamanda Plotinus'un pozisyonudur.

Vahdet-i vücud meselesi İbn Arabi'nin öğretisinin başlangıç noktasıydı ve Sufi deneyimi bunu doğrulamak ve geçerliliğine tanıklık etmek için geldi. Çünkü o, birlik ve çokluk arasındaki çelişkiyi rasyonel bir yöntemle aşmaya çalıştığında, bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için -destekleyici olarak- bir Sufi zevki yolu buldu. Böylece, sözlerini anlamayanları, bu gibi durumlarda alışkanlığı olduğu üzere, .Sufi zevkine yönlendirdi

Sufi deneyimi, o halde, Tanrı ve yaratılışın içsel birliğinin, ne diğerine çözünmeden ne de herhangi bir oluş anlamında diğerine dönüşmeden elde edildiği bir durumdur. Ne çözünme ne de oluş vardır, daha ziyade birlik veya birlik olan halihazırda var olan bir maddenin gerçekleştirilmesi vardır. İbn Arabi, Sufi anlamda yok olma ve kalıcılıktan bahsettiğinde, varlıkların içsel birliği aracılığıyla (cehaletten) yok olmayı ve bu birlik aracılığıyla (bilgi aracılığıyla) kalıcılığı kastediyor. Eğer bunlardan felsefi anlamda bahsediyorsa, kısmi formların yok olmasını ve bu formlarda tezahür eden tek benliğin kalıcılığını kastediyor. Bu, (yeni yaratılış) adını verdiği sürekli yaratılış hareketidir. Bu anlamda yok olmanın, birliği tesis etmede daha eksiksiz olduğuna, Sufi yok olmanın ise tanıklıkta daha eksiksiz .olduğuna inanıyor

Bu şekilde İbn Arabi, varlığın birliği teorisini tanıklığın birliği teorisiyle ilişkilendirir ve Sufi deneyimini hakikat bilgisine ulaşmanın son aşaması olarak görür. Burada İbn Arabi, bu durumu şöyle tanımlayan

Plotinus'la aynı fikirdedir: "Bu, ruhun akılla (Nous) bağlantısını fark ettiği bir birlik içinde O'nunla doğrudan temas yoluyla Ebedî'nin algılanmasıdır." [128.] Ruh, Bir'i, kendisine dışsal veya yabancı bir şey olarak değil, kendi içinde ve kendi içinde var olan bir şey olarak görür. Böylece, O'nunla tam bağlantısıyla kendini yok eder. Bu, akıl ve . bilgi seviyesinin üstünde bir durumdur. [129]

İbn Arabi ve Plotinus'un, farklı felsefelerine rağmen, vardıkları Sufi sonuçlarında hemfikir olmaları gariptir. Bizim görüşümüze göre, İbn Arabi mantığa en yakın filozoftur, çünkü İbn Arabi'nin öğretisine göre, "Bir"i kendi içinde algılayan kısmi insan ruhu, hiçbir zaman, hiçbir an, ondan ayrı bir şey olmamıştır. Plotinus'a göre, Bir'e uzaktan bağlı bir yayılımdır, ancak onunla bağlantı kurar ve Sufi vecit halinde onunla .birliğini gerçekleştirir

* * *

İlahi Aşk Alanında Tasavvuf Devrimi

Kuran, Yüce Tanrı'yı Zorlayıcı, Kibirli, Boyun Eğdirici, Onurlandırıcı, Alçaltıcı, Hesapta Hızlı ve Sufilerin "Azamet Nitelikleri" adını verdiği birçok başka sıfatla tanımlar. Ayetler ayrıca bu sıfatların yaratılış dünyasındaki etkilerini, Tanrı'nın kâfirler ve günahkarlar üzerine indirdiği ve indirmeye devam ettiği çeşitli denemeler ve intikamlar ve onlar için Ahirette hazırladığı çeşitli azaplar da dahil olmak üzere tasvir eder. Tüm bunlar, kalplere korku salan ve vücudu titreten güçlü .ve etkileyici bir üslupla aktarılır

Fakat Kur'an'da Allah'ın kendisini kullarına karşı merhamet, onlara karşı sevgi, onlara karşı şefkat ve günahlarını bağışlama gibi güzel sıfatlarla tanımladığı başka bir grup ayet daha vardır. Ayrıca, Ahirette salih müminler için hazırladığı çeşitli mutluluk türlerinden de .bahseder

Bu iki grup ayetin her birinin belirgin bir etkisi vardı. İslam tasavvufunun çeşitli gelişim aşamalarında, saf zühd aşamasında - tasavvufun basit ve saf olduğu ve Müslümanların inancının taze ve güçlü olduğu - zühdçüler, ikinci gruba göre ilk grup Kuran ayetlerine daha fazla tepki gösterdiler. Her türlü günahı tasvir etmede abarttılar ve Tanrı'dan ve O'nun cezasından duyulan korku ve dehşet kalplerini

ele geçirdi. Gerçekten de korku, gerçekleştirdikleri tüm itaat ve .ibadetlerdeki en büyük motivasyondu

Sonraki aşamalarda, üçüncü yüzyıldan -veya biraz daha öncesinden- itibaren Müslümanlar ikinci grup ayetlere de karşılık vermişler ve kalplerindeki Allah korkusu yerini Allah sevgisine bırakmış, bu sevgi .onların bütün itaat ve ibadetlerinin temel saiki olmuştur

Böylece, erken yaşlardan itibaren İslam tasavvufunda iki eğilim ortaya çıktı: Birinci eğilim, Tanrı'yı her şeye gücü yeten, her şeye hükmeden ve her şeyi isteyen muazzam, ezici bir güç olarak gören zahit Müslüman tarafından temsil edilir. Evrende Tanrı'nın emri ve iradesine tabi olmadıkça hiçbir hareket veya durgunluk meydana gelmez. .Dilediğine vurur, dilediğini cezalandırır ve dilediğini bağışlar

Bu zahitler dünyayı nefret verici ve aşağılık bir şey, kaçınılması gereken ve güvenilmemesi gereken, itaat zevki bile olsa hiçbir işinden zevk alınmaması gereken bir şey olarak gördüler. Bu nedenle üzüntü, keder, korku ve ağlama onları ele geçirdi ve ruhlarında karamsarlık yayıldı. Bu tür insanların açık örnekleri Sahabe ve Tabilerin zahitleridir. İkinci yüzyılın zahitleri arasında İbrahim bin Edhem ve Şakik el-Belhi vardır. Bunu, tasavvufun ilk aşaması hakkında .bahsettiğimiz bölümde ayrıntılı olarak ele aldık

İkinci mertebedeki ve onu izleyen insanlar için, onların tasavvufî eğilimleri -veya bu ifade doğruysa tasavvuf felsefesi- ilahiyatın en önemli niteliklerinin her şeye hâkim olan mutlak irade değil, aksine varlığın her yönüne yayılmış mutlak güzellik ve mutlak aşk olduğu gerçeğine dayanır. Onlara göre dünya, şüphesiz ilahi iradenin bir tecellisi olmakla birlikte, her şeyden önce ilahi güzelliğin yansıdığı bir ayna ve ilahi aşkın tecelli ettiği bir görüntüdür. İlk zahitlerin, kulun önünde kendini alçaltması ve korkması gereken “ibadet edilen” olarak tasvir ettikleri Tanrı, bu insanlar, kulun sevdiği, kendisiyle iletişim kurduğu, teselli bulduğu ve kendisine güven duyduğu ve güzelliğini kalbinde ve varoluşta beliren bütün etkilerinde gördüğü “sevgili” .olarak tasvir edilirler

Hatta bazıları daha da ileri giderek, Allah'ın âlemi yaratmasındaki sırrın "ilahî aşk" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü O, Yüce Allah'ın, ezeli güzelliğinin sırrını açığa çıkarmak, onu varlık sayfasında kendi varlığının delili olarak göstermek istemiş olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Kusay'ın bir hadisinde Yüce Allah kendisi hakkında şöyle buyurmuştur: "Ben gizli bir hazine idim ve bilinmeyi severdim.

Böylece mahlûkatı yarattım ve onlar da beni bununla tanıdılar."[130]

Bu akımın sonuçlarından biri de ilahi aşk nazariyesinin ortaya çıkması ve asırlar boyunca sufi çevreler arasında yayılması, sufi cazibe .düşüncesinin ve Tanrı ile irtibat fikrinin ortaya çıkmasıdır

O halde ilahi aşk teorisinin İslami olmadığını, Kur'an ve Hadis'te hiçbir dayanağının bulunmadığını, yahut Müslümanların Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi diğer dinlerin mensuplarından etkilenerek ortaya attıkları yeni bir kavram olduğunu söylemeye yer yoktur. Ancak bu iki etkinin bu teorinin şekillenmesinde ve ifade ediliş biçimlerinde şüphesiz önemli bir etkisi olmuştur. Kur'an, aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi Allah'ın sevdiğini ve sevildiğini açıkça belirtir: {O onları sever, onlar da Allah'ı severler} [Maide: 54] ve {İman edenlerin Allah sevgisi daha kuvvetlidir} [Bakara: 165]. Rivayet edildiğine göre Ebû Rezin el-Ukayli, Hz. Peygamber'e (s.a.v.): "Ey Allah'ın Resulü, iman nedir?" diye sorduğunda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Allah ve Resulü sana her şeyden daha sevimlidir." cevabını verdiği görülmüştür. Başka bir hadiste ise şöyle buyurmuştur: “Sizden hiçbiriniz, Allah ve Resulü kendisine her şeyden daha sevimli olmadıkça gerçek imana ”.sahip olamaz

Rivayet olunduğuna göre, o duasında şöyle derdi: “Allah’ım, bana kendi sevgini, seni sevenlerin sevgisini, beni sana yaklaştıran şeylerin sevgisini ver ve senin sevgini bana soğuk sudan daha sevimli kıl.”[131.] Ve Allah, Kendisini “Gafur, Sevgi Dolu” [Büruc: 14] olarak niteledi ve kulu kendisine dua ettiğinde ona yakın olduğunu ve duaları işiten olduğunu ve bir kişiye şah damarından daha yakın olduğunu ve kullarına karşı şefkat, merhamet ve merhametle dolup taşan diğer ayetleri söyledi. Gerçekten de Yüce Allah, kullarına olan sevgisinin hepsi arasında paylaşılmış bir pay olmasını istedi, bir milletin diğerine veya bir mezhebin diğerine üstünlüğünü tekeline almamasını istedi, bu yüzden Yahudileri ve Hıristiyanları kınarken şöyle dedi: “Ve Yahudiler ve Hıristiyanlar, ‘Biz Allah’ın oğullarıyız’ dediler.” Ve sevdikleri. De ki: “Öyleyse neden günahlarınız yüzünden sizi cezalandırıyor?” Bilakis, siz O’nun yarattıklarından birer insansınız. [Maide: 18] Bu tanımı sadece kendileriyle sınırladıkları için onları .kınıyor, oysa her mümin buna layıktır

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın bazı şeyleri sevdiğini, bazı şeyleri ise sevmediğini gösteren birçok ayet vardır. Örneğin Yüce Allah'ın: "Şüphesiz Allah, kendi yolunda saf bağlayarak mücadele edenleri sever." (Saff: 4) buyurması, "Şüphesiz Allah, çok tövbe edenleri ve çok temizlenenleri sever." (Bakara: 222) buyurması, "Şüphesiz Allah, haddi aşanları sevmez." (Bakara: 190) buyurması ve "Allah, .bozguncuları sevmez." (Müfessir) [Maide: 64] buyruğu gibi

İlahi aşkı anlatan peygamberlik hadisleri, Kur'an'da bulunanlara benzer anlamlar taşıyan ve bunlardan çok daha fazladır. Şüphesiz ki bunların birçoğu, hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren tasavvufta açıkça görülen dış etkenlerin etkisi altında gelişen tasavvuf fikirlerini ifade etmek için geliştirilmiştir. Tasavvufçuların sıklıkla anlattığı ve yorumladığı sahih hadisler arasında Yüce Allah'ın şöyle dediği Kudsi Hadisi vardır: "Kulum, gönüllü ibadetlerle Bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. Onu sevdiğim zaman, onun işittiği kulağı, ".gördüğü gözü, vurduğu eli ve yürüdüğü ayağı olurum...vb

Yukarıdakilerin hepsinden açıkça anlaşılıyor ki, Kuran ve Hadis, Tanrı'nın kullarına olan sevgisini ve kullarının da O'na olan sevgisini açıkça gösteren metinler içeriyor ve bu, cahil veya inatçı bir insan dışında kimsenin inkar edemeyeceği bir şey. Bu ilk tohumların, yabancı kültürlerin etkisi altında İslam ortamında filizlenmesi, ilahi aşk teorisinin veya daha doğrusu teorilerinin ortaya çıkması, önemini abartmasak bile kabul etmemiz gereken bir şeydir. Müslümanlar arasında ilahi aşk teorileri üzerine en etkili yabancı kaynaklar .Hıristiyanlık, Maniheizm ve Yeni Platonculuk'tur

* * *

Müslümanların ilahi aşka ilişkin tutumları

Müslümanlar arasında ilahi aşk meselesi, ilahiyatın anlamı ve Tanrı ile yaratılışı arasındaki bağlantı konusundaki anlayış ve algılarındaki farklılıklara bağlı olarak, farklı standartlara ve farklı bakış açılarına konu olmuştur. Tanrı'nın sevdiği ve sevildiğine dair ayet ve hadislerin açıkça belirtilmesine rağmen, bazı Müslüman mezhepler, O'nun gerçekten sevdiğini ve sevildiğini inkar etmişlerdir. İslam hukukunda buna işaret eden şeyin sadece bir metafor olduğunu ve Tanrı'nın ne sevdiğini ne de sevildiğini, çünkü aşkın özlem, yakınlık, samimi sohbet, şahitlik, zevk alışverişi ve yaratılmış varlıkların diğer bu tür nitelikleri gibi ilahi olana uygun olmayan gereklilikleri içerdiğini ve Tanrı'nın bunlardan uzak olması gerektiğini savunmuşlardır. Bunların

tevilde gittikleri en ileri nokta, kulun Allah sevgisinden maksadın O'na itaat ve O'na devamlı hizmet etmek olduğunu, Allah'ın kula olan sevgisinden maksadın O'nun koruması ve merhameti olduğunu söylemek olmuş, yahut da -bazı âlimlerin söylediği gibi- sevginin, Yaratıcı'nın kendisini vasıflandırdığı sıfatlardan biri olduğunu (O'nun onları sevmesi ve onların da O'nu sevmesi örneğinde olduğu gibi) ve dolayısıyla ona inanmak gerektiğini, mahiyetine ve tarzına bakmamak .gerektiğini söylemişlerdir

Sufilere gelince, bazıları daha muhafazakârdı ve ilahiyatçıların okullarına daha yakındı, örneğin Hucviri, Allah'ın kuluna olan sevgisini, zevk, gazap, merhamet ve benzeri gibi Allah'ın sıfatlarından biri olarak yorumladı. Bunun anlamı, Allah'ın kuluna olan ilgisi ve onun için bu dünyada ve ahiretteki mükafatı, onu günahlardan ve kötülüklerden koruması, ona yüce makamlar ve durumlar bahşetmesi ve kalbini yalnızca Kendisiyle meşgul etmesidir. Öyleyse, Allah bu ayrıcalıkla kullarından birini seçerse, onu sevmiş olur. Kulun Rabbine olan sevgisine gelince, bu, kulun kalbinde Sevgiliye olan yüceltme ve saygı şeklinde görünen bir nitelik veya anlamdır, öyle ki o, her zaman O'nun rızasını arar ve O'nun yokluğuna sabırsızdır, O'nu anmakta huzur bulur ve başkalarını anmaktan korkar ve yaratıklarla olan tüm bağlarını koparır ve kendini tamamen yalnızca Hakikat alemine .yöneltir

Ancak bazı sufiler, Tanrı'ya olan aşklarından veya Tanrı'nın onlara olan aşkından bahsederken, aşkın anlamlarından veya gereklerinden hiçbirini iğrenç bulmadılar. Aksine, bu aşkı deneyimlerinde bildikleri ve zevkini hissettikleri kendilerine özgü bir gerçeklik olarak gördüler. Özlem, hasret, yakınlık, yakın sohbet, yakınlığın zevki ve ayrılığın acısı gibi aşkın gereklerinin, vecitlerinde fark ettikleri gerçeklikler olduğuna inanıyorlardı. Aşk, Tanrı ile kulu arasında karşılıklı bir meseledir. Tanrı kulunu özler ve yakınlığını arar, tıpkı kulun O'nu özlediği ve yakınlığını aradığı gibi. Tanrı kulla yakınlaşır ve ona kıskançlık duyar, tıpkı kulun O'yla yakınlaştığı ve ona kıskançlık duyduğu gibi. Ve aşkın başka nitelikleri ve gerekleri de vardır. Tanrı'ya itaat ve hizmette sebat etmeye gelince, onlar için bu, bazı erken dönem âlimlerinin inandığı gibi, aşkın bir dalıdır ve onunla eş anlamlı değildir. Gazali, insanın Tanrı sevgisi için rasyonel bir temel bulmaya çalıştı. Sevgiyi beş türe ayırdı ve bu türlerin yalnızca Tanrı sevgisinde mükemmel ve birleşik olarak düşünülebileceğini söyledi. Sevgi türleri şunlardır: (1) Varoluş

sevgisi. (2) Ebedi varlığın kendisine geri döndüğü Kişinin sevgisi. (3) Başkalarına iyilik yapanın sevgisi. (4) Kendi başına güzel olan her .şeyin sevgisi. (5) Sevgiliyle bağlantısı olanın sevgisi

Bu tiplerin, Allah sevgisi dışında mükemmel veya birleşik olarak düşünülemeyeceğine gelince, bunun nedeni, eğer kul varlığını seviyorsa, bu varlığın Veren'i olduğu için Allah'ı sevmiş olmasıdır. Eğer varlığının kalıcılığını seviyorsa, varlığını devam ettiren O olduğu için Allah'ı sevmiştir. Kendisine iyilik yapanı seviyorsa, nimetler bahşeden iyiliksever Allah'ı sevmiştir. Eğer güzelliği seviyorsa, tüm güzelliğin kaynağı olan Allah'ı sevmiştir veya O gerçek güzeldir. Beşinci tipe gelince, Gazali, kul ile Rabbi arasında, yani seven ile sevilen arasında bir bağ olduğuna inanır; çünkü kulun içinde Allah'ın emrinden olan bir ruh vardır ve insan, tıpkı meleklerin ona secde . etmesini hak ettiği gibi, Allah'ın halefi olmayı da hak eder.[132]

* * *

Öyleyse bu Sufilerin görüşüne göre, Tanrı sevgisi meşru ve mümkün bir meseledir, hatta gerçek ve yerleşik bir meseledir. Ancak, tasavvufun bütün halleri gibi bir zevk halidir. Bunu açıklayamayız, yorumlayamayız ve bunun için bir ifadeye sahip değiliz. El-Kuşeyri'nin dediği gibi, tarif edilemeyecek kadar yüce ve ifade edilemeyecek kadar narin bir haldir: "Fakat kulu Tanrı'yı yüceltmeye ve O'nun rızasını tercih etmeye, O'na karşı pek az sabretmeye ve O'na ihtiyaç duymaya, O'ndan ayrı kalmamaya ve O'nu sürekli anmakta huzur . bulmaya yöneltir."[133]

İlahi aşkı inkar etmekten, onu hukukçular ve Sufiler çevrelerinde tanımaya geçiş ne hızlı ne de ani oldu. Aksine, mesele bir süre askıda kaldı, kabul ve red arasında gidip geldi, ta ki hukukçular belirli bir nesneye değil, somut bir nesneyle sembolize edilen bir fikir veya örneğe yönelik bir aşk türünü kabul edene kadar. Bu tür aşk, Platonik aşka en çok benziyordu. Hukukçular bunu tanıdığında, Sufiler ilahi aşk doktrinleri için bunda destek aradılar. Bu sayede, hukukçuların ve erken dönem Sufilerin, kişileştirme ve cisimleştirmeden yoksun ilahi .aşk olasılığını tanıdıklarına inanıyorum

Evet, Sufiler, şiirlerinde isimleri geçen belirli, antropomorfik nesneler aracılığıyla İlahi Sevgili'yi sembolize edebilirler. Hatta toplantılarında

insan sevgisi şiirinin kalbinde yer alan şiirleri söyleyebilir, bunlarda ilahi anlamlar ve önemler ayırt edebilirler. Ancak bu yalnızca sembolizm ve ifade ve söylemi aşan anlamlara gönderme meselesidir. :Yazarlarının şu sözleriyle ima ettiği anlam budur

Bazen akrabalığımda sana Lubna diyorum, bazen Sa'da, bazen de .Leyla

Muhbirlerden sakının ki bizi fark etmesinler, yoksa Bani ve Leyla için kimi feda ederim?[134]

Tasavvuf, ilahi aşktan sadece deneyimlerinde ele aldıkları hallerden biri olarak bahsetmekle kalmadı. Aksine, genel Sufi eğilimlerine, kültürlerine ve mizaçlarına göre farklılık gösteren teoriler ve eğilimler .geliştirdiler

İlahi aşk hakkındaki ilk teori Basra Mezhebinde ortaya çıkmış ve Ebû Dâvûd es-Sicistani'nin 275 yılında vefat etmesiyle Zânîka veya Zânîlerin Zânîkası adı verilen bir grup arasında ortaya çıkmıştır.[135]

Bunlar arasında Rabiatu'l-Adeviye (ö. 185) ve Rabiatü'l-Adeviye (ö. 188) de vardı.[136] Ve Habban - veya İbn Habban - el-Hariri ve Ebu Habib El-Ajami. Bu isim aynı zamanda Abd Al-Wahid İbn Zeyd (ö. 177), Kulayb, Şii mutasavvıf Abdak, Rabah Al-Qaysi'nin eşi ve şair .Ebu'l-Atahiya'ya da verilmiştir

Basra çevresinde ilahi aşk söyleminin güçlü ve olgun bir biçimde ortaya çıkmasının, okulunun adamlarını çevreleyen koşullar hakkında çok fazla şey bilmesek bile, önemli olduğuna şüphe yok, ancak en azından bazılarının, özünde erdemlilerin ruhlarının en büyük ışığın kaynağından çıkan aydınlık atomlar olduğu olan ilahi aşk hakkındaki özel teorisiyle bilinen Maniheist felsefeden etkilendiğini biliyoruz. Onlar her zaman ona çekilir ve ona geri dönmeyi özler, karanlık yapılarından kurtulmak için çok çabalar, hedefleri köleliklerinin .zincirlerinden kurtulmak ve dünyevi hapishanelerinden kurtulmaktır

Bu sınıftan ilahi sevginin nağmesini samimiyet ve dürüstlükle söyleyen ilk kişi, Tanrı'yı kendisi için seven Rabia el-Adeviyye'ydi - Cehennem ateşinden korktuğu için ya da Cenneti için açgözlülüğü nedeniyle değil - ve en büyük dileği Tanrı'nın asil yüzünü ona

göstermesi ve kalbinden O'nu görmesini engelleyen perdeleri :kaldırmasıydı. Bunu, İlahi Benliğe hitap ederek söylüyor

Seni iki kere seviyorum: Tutkunun aşkını ve buna layık olduğun için .olan aşkı

Aşkın sevdası nedir ki, sen benim için perdeleri kaldırdın ki, seni .görebileyim

Sen neye layıksın, seni görmeden evreni göremem

Ne bu, ne de o benim değildir; fakat bunda ve şunda hamd Sana .mahsustur

Tanrı'ya duyulan iki tür sevgiden bahseder: aradığı bir amaç ve aradığı bir fayda için O'na duyulan sevgi veya "arzu sevgisi" adını verdiği bencil bir sevgi. İkinci tür sevgi, Yüce Tanrı'ya duyulan sevgidir, O'nun olduğu gibi, kişisel hedeflerden ve arzulardan uzak, özverili bir sevgi. .Rabia bu sevgide evrende hiçbir şeyi görmeden Tanrı'yı görmezdi

Rabia El-Adeviyye, Sufi yaşamının sırrını ve özünü anlamıştı: Bu sır, kendini inkar etmek ve sevgilinin Sevgili'de yok olmasıdır. Tanrı gerçek bilgiyle bilinemez ve gerçek aşkla sevilemezken, ruh kendisinin ve etrafındaki dünyanın en ufak bir farkındalığından yoksundur. Rabia, bu konuda, kendi zamanından beri ilahi aşk ezgisini söyleyen Müslüman Sufilerle ve hatta diğer dinlerin gayrimüslim Sufileriyle aynı fikirdedir. Ebu Abdullah El-Kureyşi şöyle der: "Aşkın hakikati, tüm varlığınızı sevdiğinize vermenizdir, böylece kendinizden hiçbir şey kalmaz." El-Şibli şöyle der: "Aşka aşk denir . çünkü o, kalpten Sevgili dışında her şeyi siler."[137]

Rabia'dan sonra ilahi aşk, Sufi yaşamının etrafında döndüğü eksen ve yöneldiği hedef haline geldi. Özellikle üçüncü yüzyılda, bu konudaki teorileriyle tanınan kişiler ortaya çıktı: El-Hâris ibn Esad el-Muhasibi, El-Cüneyd, Yahya ibn Muaz el-Razi, Sari el-Sakti, Zünnûn el-Mısri, Sehl ibn Abdullah el-Tustari, Semnun ibn Hamza, Ebu Bekir el-Şibli ve diğerleri. İlahi aşk fikri daha sonra Varlığın Birliği felsefesinde zirveye .ulaştı

Hepsi Tanrı'nın arayanların umutlarının Kabesi olduğu ve O'nu sevmenin O'na giden en iyi yol olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak, sevgili ile sevilen arasındaki ilişkinin, aşk ile manevi hayatın diğer yönleri arasındaki bağlantının ve genel olarak Sufi etiği üzerindeki .etkisinin tasvirinde farklılık gösterirler

Tasavvuftaki ilahi aşk teorilerini iki büyük gruba ayırabiliriz: Birincisi, felsefenin hiçbir rolünün olmadığı saf tip veya araştırma; ikincisi ise, birlik veya enkarnasyona inananların öğretisi gibi, varlığın birliği veya .buna yakın bir özellik taşıyan tiptir

* * *

Saf tasavvufta ilahi aşk - 1

Bu tür ilahi aşk, tasavvufun her döneminde ortaya çıkmıştır ve Gazali'ye göre bu hale erişen ve vahiy ve irfan hayatına katılmış olan her Sufi bundan bahsetmiştir. Ancak, burada onların tüm sözlerini veya çoğunun sözlerini tartışmamız imkansızdır; bunlar nesir ve şiirde sayılmanın kapsamının ötesindedir. Bu nedenle, tartışmamızı kendilerinden sonraki Sufi çevrelerini etkileyen ilahi aşk hakkında kendi teorileri olan az sayıda Sufinin sözleriyle sınırlayacağız. Bu amaçla, saf İslam tasavvufunun altın çağı olan üçüncü yüzyıldan dört kişiyi seçtik: el-Hâris el-Muhasibi (ö. 243), Ebu'l-Kâsım El-Cüneyd (ö. 298), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245), Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 260) ve yedinci yüzyıl sufilerinden büyük sufi şair ve âşıkların sultanı .(Ömer b. el-Farîd (ö. 632

A - El-Haris El-Muhasibi

Üçüncü asrın en büyük Sufi yazarı ve Sufi meseleleriyle başa çıkma, bunları sunma ve analiz etme, anlamlarını derinleştirme ve bunları İslami dini anlamlarla ilişkilendirme konusunda Gazali'nin öğretmenidir. "Al-Ri'ayah" adlı kitabı, Gazali'nin İhya'sında bahsettiği şeylerin çoğunda etkisi açıkça görülen ana kaynaklardan biridir. Özellikle ilahi aşk üzerine sözlerine gelince, buna "Aşk Üzerine" başlıklı bir risale ayırmıştır; bu eserin aslı kaybolmuş ve sadece bazı parçaları kalmıştır; bunlar Ebu Naim El-İsfahani tarafından "Al-Hilyah" adlı kitabında bizim için saklanmıştır.[138] El-Muhasibi, bu önemli ve kesin metinde, “asli aşk”tan, aşk ve özlem arasındaki bağlantıdan, her birinin kalpteki ışığından, bu ışığın yakıldıktan sonra neyin söndürdüğünden ve bu sönmenin neden olduğu etkilerden bahseder. Bazı arkadaşlarının kendisine asli aşk hakkında sorduğu bir soruya :cevaben şöyle der

Bu) iman sevgisidir. Çünkü Allah Teâlâ, müminlerin sevgisine)“ şahitlik ederek şöyle buyurmuştur: {İman edenler, Allah sevgisinde daha kuvvetlidir.} [Bakara: 165]. Özlem ışığı sevgi ışığından gelir ve

artması da dostluk sevgisinden gelir. Özlem, gönülde dostluk ışığıyla tutuşturulur. Öyleyse Allah, kullarından birinin kalbinde o kandili yaktığında, o kandil gönül vadilerinde parlamaz ki, mutlaka o, onunla aydınlansın. Ve o kandil, amellere emniyet gözüyle bakmaktan başka bir şeyle sönmez. Öyleyse bir amel düşmanından emniyette olursa, onu açığa çıkaracak bir yol bulamaz.”[139] Hırsızlığın yalnızlığı, kibirlenmeyi beraberinde getirir ve ruh iddia ile dağılır ve cezalar verilir.[140] Efendimizden. Ve gerçektir ki, Allah kime sevgisinden bir emanet bırakmış ve kendini emniyet gücüne teslim etmişse, savaş .ganimetleri onu zarara sürükleyecektir

El-Muhasibi'nin ifadesinin bu son satırında açık bir suçlama tonu vardır. Suçlamanın en önemli ilkelerinden biri, ne kadar büyük veya doğru olursa olsun, kişinin eylemlerine güvenmemesidir. Bunun nedeni, güvenlik duygusu ve kişinin eylemleri hakkında iyi bir fikre sahip olması, kendini beğenmeyi doğurur ve kişiyi iddia etmeye yönlendirir. Eylemleri konusunda kendini güvende ve rahat hisseden kişinin ruhu paslanır ve eylem, kendisi ile Rabbi arasında bir perde görevi görür. Bu nedenle, eylemlerini sergilediklerinde ve övündüklerinde, soyulmanın vahşetini, yani Tanrı'nın sevgisinden ve onurundan mahrum bırakılmanın dehşetini hissetmezler. Kendilerini beğenme ve iddialarında ısrar ederlerse, bu geçici yoksunluk, El-Muhasibi'nin "eksik" kelimesiyle kastettiği kalıcı yoksunluğa .dönüşecektir

El-Muhasibi’nin ilahi aşk teorisinde “kınama” fikri, bir ibadet edenin diliyle söylediği şu sözde tekrar karşımıza çıkmaktadır: “Nefis, yakınlık mirasından kalbe bir mesele getirmiş ve içine bulanıklık sebeplerini atmıştır.”[141] Zira benlik, kınanabilirlik öğretilerine göre, insanın en büyük düşmanıdır. Eğer onun askerleri - şehvetler ve arzular - kalpte mevcutsa ve kalpte ilahi aşk ve yakınlığın herhangi bir izi varsa, kalbin saflığını bulandırır ve o izi siler. Sufi kalbi kalbin arzularının rekabetinden kurtulmadıkça, Allah aşkı saf veya samimi .değildir

:Aşkın, özlemin ve aşkın delilinin birliğinde El-Muhasibi şöyle der

Bundan dolayı, sevginin hasret olduğu söylendi, çünkü sen sadece“ sevgiliyi özlersin. Eğer hasret, asli sevginin bir dalı ise, sevgi ile hasret arasında hiçbir fark yoktur. Denildi ki, sevgi, âşıkların bedenlerindeki ve sözlerindeki delilleriyle ve sevgilileriyle sürekli temaslarından elde ettikleri birçok faydayla bilinir. Eğer Tanrı onlarla devam ederse, onlara fayda sağlar. Eğer faydalar ortaya çıkarsa, bunları Tanrı aşkı olarak tanırlar. Sevginin görünür bir hayaleti veya sureti yoktur, bu yüzden doğası ve sureti ile bilinir. Aksine, âşık ahlakıyla ve Tanrı'nın onun hakkında iyi bir işaretle diline döktüğü birçok faydayla bilinir.”[142] Ve kalbine vahyedilen şey. Öyleyse, faydaların kökleri onun kalbine yerleştiğinde ve dil dallarından bahsettiğinde, o zaman Allah'tan gelen faydalar, O'nu sevenlerin kalplerine ulaşır. Öyleyse Allah sevgisinin en açık delili, sürekli düşünceyle inceliğin yoğunluğu ve itaatte ruhun cömertliğiyle uzun uyanıklık ve muamele korkusundan kaynaklanan girişimin yoğunluğudur.[143] Ve sevginin ifadesi, faydanın ışığına orantılıdır. Bu nedenle, Tanrı'ya olan sevginin işaretinin, Tanrı'nın sevgisi için seçtiği kişinin kalbinde Tanrı'dan gelen faydaların bulunması olduğu :söylenmiştir. Bazı alimler şunları okumuşlardır

Kendisini sevmelerini sağlayacak özelliklere sahip. Onları kadim .zamanlarda seçmiş

Onları yaratılışlarının tabiatına göre, mevduat, fayda ve arıtımla seçti.[144]

Önemi nedeniyle bu uzun metni olduğu gibi aktardık. İlahi aşkın kudretine kapılmış olan sufinin kapsamlı bir tasvirini, onun ahlakının ve sevgilisiyle olan halinin bir beyanını ve Allah aşkının psikolojik ve fiziksel mücadelenin meyvesi olduğuna dair açık bir işaret içermektedir. Başka bir deyişle, gözetimi, ilhamı ve aşkıyla sufi hayatının, bu dünyada ve Allah'tan başka her şeyde zühdün meyvesi olduğunu göstermektedir. Sevgiliye ulaşmanın tek yolu, O'ndan başka her şeyde zühd yapmaktır. Ebu Yezid el-Bistami'ye: "Bu ilmi (yani

temeli aşk olan sufi ilmini) neyle buldun?" diye soruldu. O da: "Aç . mideyle ve çıplak bedenle" dedi. 145

İbrahim bin Edhem (r.a.)'den rivayet edildiğine göre, o Allah'ın kardeşine şöyle demiştir: "Eğer Allah'a dost olmayı seviyorsan ve Allah da seni seviyorsa, o zaman dünyayı ve ahireti bırak ve onlara arzu duyma. Kalbini onlardan temizle ve yüzünü Allah'a doğru çevir ki, Allah da yüzünü sana çevirsin ve sana merhamet etsin." Bana ulaştığına göre, Yüce Allah, Zekeriya'nın oğlu Yahya'ya (a.s.) şöyle vahyetti: "Ey Yahya! Ben kendi kendime hükmettim ki, beni sevdiğini bildiğim hiçbir kulum beni sevmesin. Ancak ben onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili ve anlayan kalbi olurum." O böyle olduğu zaman, Benden başkasıyla meşgul olmaktan onu nefret ettiririm, düşüncelerini sabitleştiririm, geceleri onu uyanık tutarım ve . gündüzleri onu susuz bırakırım." 146

El-Muhasibi'nin ifadesinin belki de en dikkat çekici yönü, Tanrı'nın aşıklarının kalplerine aşıladığı ve dillerinin telaffuz ettiği manevi "faydalara" atıfta bulunmasıdır. Sevginin ifadesi, faydanın ışığıyla orantılıdır. Bu faydaların doğasını ve kapsamını tartışmak bize düşmez, çünkü bunlar Sufi yaşamının kalbinde yer alır ve yalnızca bunları deneyimleyenler tarafından bilinir. Ancak, bunları en yakın şekilde tanımlayabileceğimiz şey, Sufi'nin Tanrı'ya yakın olduğunda deneyimlediği koku anlamlarıdır; güvenlik, huzur, mutluluk ve .bencilliğin esaretinden kurtulma gibi duygular

* * *

B - Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd

Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd ile İslam Tasavvufu üçüncü yüzyılda zirveye ulaştı. O, şüphesiz o yüzyılın en derin ve ruhsal olarak üretken Sufi'siydi, aynı zamanda en incelikli ve anlaşılması en zor olanıydı. El-Cüneyd'den önceki Sufiler aydınlanmanın anlık görüntülerini ve ruhsal yaşamın bazı yönlerine dair ipuçlarını elde etmişlerdi, ancak El-Cüneyd bu yaşamın zirvesinde durdu, Tasavvuf alanını kapsamlı bir şekilde inceledi ve -usta bir sanatçı gibi- daha önce hiç sunulmamış eksiksiz, kapsamlı bir Tasavvuf resmi yarattı. Bu resmi kardeşlerine

yazdığı mektuplarda ve kısa hitaplarda derin bir analitik kalıba
147
. döktü.

El-Cüneyd'in "ilahi aşk" teorisi ancak daha genel ve kapsamlı olan diğer teorileriyle, yani tevhid, yok oluş ve insan ruhunun gerçekliği teorileriyle ilişkili olarak anlaşılabilir. Bu araştırmada tevhid teorisini başka bir yerde açıkladık, ancak konumuzla yakın bağlantısı göz önüne alındığında, bu teorinin bazı özelliklerinden bir kez daha .bahsetmekte bir sakınca görmüyoruz

El-Cüneyd, insan ruhlarının ezelden beri Tanrı'ya inandığını ve O'nun Birliğini kabul ettiğini ve hala atomlar dünyasında olduklarını ve Tanrı'nın dünyayı ve bu ruhların indiği maddi bedenleri yaratmadan önce olduklarını ve bunun tam ve saf "tevhid" olduğunu düşünür. Çünkü bu, fiziksel belirtilerden ve sıkıntılardan uzak, belirli, belirli varoluşlarında değil, Hakk'ın kendi varlığında var olan arınmış ruhlardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda şöyle der: "Yüce Allah, size (yani, ahit ayetinde, ki: {Ve Rabbin Adem oğullarından aldığında} [A'raf: 172]...vb.) onlara hitap ettiğini bildirdi, oysa onlar, kendileri için varlığıyla var olmalarından başka bir şey değillerdi, çünkü O, yaratılışın Yaratıcısıydı ve varlığının kendileri için bir anlamı yoktu, başka hiç kimsenin bilmediği ve başka hiç kimsenin bulamadığı anlamda. O, Bir'di, onları kuşatan, onlara tanıklık eden, yok olma
148
. durumlarında apaçık ortadaydı."

Allah bu ruhları yüce makamlarından bizim bu dünyamıza indirmiş ve onları deneme ve sınama amacıyla bedenlerine büründürmüştür. Bazıları dünyevi işlerle meşgul olmuş ve kökenlerini ve vatanlarını unutmuşlardır. Bazıları o kökene dönmeyi arzulamış ve Allah'ın kendilerinden aldığı ahdi yerine getirmeyi ve bu dünyaya gelmeden önceki hallerine dönmeyi amaç edinmişlerdir. Bu ruhlar arzu ettiklerini elde ettiklerinde, tam ve saf bir birleşmeyle -ya da buna yakın bir şeyle- Allah'ı birleştirecekler ve geçici varlıklarından yok olacaklar ve yalnızca Allah ile kalacaklardır. Hakk'taki bu yok oluşta, O'na olan sevginin anlamı gerçekleşir, çünkü belirli benlikten yok olma, benliğin canlı kaldığı ve O'ndan başka kimseyi görmediği Bir'e olan sevginin ta kendisidir. Böylece Hakk'taki yok oluş, el-Cüneyd'in görüşüne göre,

ebediyen gerçekleşmiştir, çünkü sonsuzlukta Allah'tan başka hiçbir .şey yoktur. Ve yok oluş, sufilerin şimdi aradığı şeydir

El-Cüneyd'in ifadesi, insan ruhlarının bedenler dünyasına inişlerinden önce kadim ve ebedi olduklarını ve inişlerinden sonra zaman içinde meydana geldiklerini açıkça belirtir. Ebedi varoluşları Tanrı'nın varlığından kaynaklanıyordu ve ebedi yok oluşları, özgüllüklerinin ve bireyselliklerinin kaybı anlamına gelir. Ancak, geçici varoluşları Tanrı'nın onları farklı bir şekilde yaratmasından kaynaklanmaktadır. İki varoluş arasındaki fark, Sufi geleneğindeki birleşme ve ayrılma .makamları arasındaki farktır

İnsanın dünyadaki varlığı, şu anki haliyle Allah'ın iradesiyledir, fakat her şeye galip olan, her şeyi hikmetle yapan Allah, aynı zamanda o insan varlığını, ona ilahi huzur bahşederek, onu kendi varlığından yok :etmek ve suretini silmek ister. El-Cüneyd şöyle der

Bundan dolayı dedik ki, eğer O, kulun yaratıcısı ise, iradesi,“ paylaşılması mümkün olmayan aşkın sıfatıyla onun üzerinde dilediği gibi gerçekleşir ve şüphesiz varlık, varlıkların en mükemmeli ve en etkilisidir ve (yani varlık) hâkimiyete, boyunduruğa ve kendisine görünen (yani insan üzerindeki) hâkimiyete, itaate ve kontrolü ele geçirme geçerliliğine daha layıktır, daha hâkimdir ve onun sureti silininceye ve varlığı kayboluncaya kadar, çünkü insan sıfatı . yoktur.”[149]

Bu egemenlik ve boyun eğme -ki bu ilahi varlığın insan varlığı üzerindeki egemenliğidir- bir yok oluş veya Tanrı sevgisi halinde elde edilir -ya da daha doğrusu, Tanrı'da yok oluşun ve O'na olan sevginin ta kendisidir. Yüce Tanrı şöyle buyurmuştur: "Kulum, gönüllü ibadetlerle Bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu seveyim. Onu sevdiğim zaman, onun işittiği kulağı ve gördüğü gözü olurum." “Bu, sevgi dolu kulun varlığını ele geçiren ilahi varlıktır ve anlamı -Cüneyd'in söylediği gibi- Tanrı'nın onu desteklemesi, ona başarı vermesi, onu yönlendirmesi ve onu dilediği gibi, dilediği şekilde hedefe ulaşmaya ve gerçeğe uymaya tanıklık etmesidir. Bu, Yüce Tanrı'nın ondaki eylemidir. Ve ona (yani kula) bahşettiği şey, onu bulan kişiye değil, ona atfedilir, çünkü ondan, ondan veya ondan kaynaklanmamıştır. Aksine, O'ndan başkası (yani Tanrı) tarafından

onun tarafından gerçekleştirilmiştir ve O'ndan başkasına daha layıktır

. ve buna (yani bu diğer kişiye) daha layıktır."[150]

Bu açıklama, el-Cüneyd'i enkarnasyon, birlik veya varoluş birliği suçlamasından kurtarmak için yeterlidir, çünkü hiçbir türde enkarnasyon, birlik veya oluş yoktur. Aksine, Hakikat, sevgisinde yok olan kulu ele geçirir ve onun hareketleri ve durgunluğu, Hakk'ın onun hareketinden kaynaklanır. Böylece, hareket gerçekte Hakikat içindir ve görünüşte kul içindir. El-Cüneyd, bu durumdaki aşığı tarif ederken :şöyle der

Kendine adanmış, Rabbini zikretmeye bağlı, haklarını yerine getiren" ve kalbiyle O'na bakan bir kul. Kimliğinin ışıkları ve sevgi kadehinden içmenin saflığı kalbini yakmış, Yüce Allah ona gaybının perdelerinden vahyetmiştir. Öyleyse konuşursa Allah iledir, söylerse Allah'tandır, hareket ederse Allah'ın emriyledir, susarsa Allah iledir. Öyleyse o,

. Allah iledir, Allah içindir ve Allah iledir."[151]

Cüneyd'e göre, tasavvufun özü benliğin yok olması ve Tanrı'da kalıcılıktır. Hadis-i Kudsi'nin ifade ettiği gibi, Tanrı'nın kulun işitmesi ve görmesi olduğu bir hale ulaşmaktır. Bu halde, belirlenmiş benlik-varlığı Tanrı'da ve Tanrı'da kalıcılık yoluyla daha mükemmel ve eksiksiz hale gelir. Ancak, bu hal uzun sürmez, çünkü kul daha sonra âşık ve maşukun ikiliğini hissettiği bir uyanış haline geri döner. Böylece Maşuk'a olan özlemini yeniler ve O'nunla bağlantı kurmayı özler. Böylece Sufi, yok olma ve kalıcılığın iki hali veya birleşme ve ayrılığın iki hali arasında salınır: Maşukla bağlantı ve O'ndan ayrılık veya yokluk ve mevcudiyetin iki hali. İlk halde, Sufi, tamamen Maşuk'unda yaşadığı için ötesinde başka hiçbir mutluluğun olmadığı bir mutluluk hisseder. İkincisinde, tefekkürün sona ermesinden dolayı .acı ve pişmanlık hisseder

Tüm bunlardan Junayd'ın "yok oluş" teorisi olarak bahsettik. Aslında, aynı zamanda onun ilahi aşk teorisidir, çünkü Sufi yok oluş ve ilahi aşk tek bir gerçekliğin iki yönüdür. Yok olmuş Sufi, Tanrı aşkına dalmış Sufi'dir. Sufi ilahi aşkla yaşar ve hayatını ve mücadelelerini aşkın mükemmelliği ve bütünlüğüne adar. Bunu başarırsa, parçacıklar dünyasında Tanrı önünde yaptığı ahdi yerine getirmiş olur ve O'nunla ve vizyonuyla bağlantı kurmakla kutsanmıştır. Eğer Sevgilisinin

vizyonundan koparılırsa -uyanıkken- yaratılış dünyasındaki güzel izlere döner, onlarda teselli bulur ve onlara sevgisini bahşeder, çünkü onlar Sevgilisinin izleridir. Cüneyd der ki: “Buradan (yani ziyan halinden) âlimlerin ruhları, taze yerlere, güzel manzaralara ve yeşil çayırlara yükselirler -ve geri kalan her şey onlar için bir azaptır- ki, gaybın kuşattığı ve Sevgili’nin tekelinde olan ilk meselelerinde özlemini çekerler.”[152]

* * *

C - Zülnûn el-Mısrî

Ebu el-Fayd Zünnûn el-Mısrî'ye gelince, genel olarak tasavvufî meseleler hakkındaki ifadeleri hakkında söylenenler, özellikle ilahi aşk hakkındaki ifadeleri hakkında da söylenebilir; yani, en azından ayrıntılarında araştırmacılar tarafından şüpheye tabi tutulmaktadırlar. Bunun nedeni, İslam dünyasındaki kişiliğinin, mucizeler ve doğaüstü olaylarla ilgili hikayelerin örüldüğü ve doğruluğunun teyit edilmesi çoğu zaman zor olan ifadelerin kendisine atfedildiği yarı efsanevi bir figür olmasıdır.

Ancak şüphesiz ki Zü'n-Nûn'un kültürü, kendi zamanına kadar Mısır'da yaygın olan Yunan-Mısır mirasına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu, onun tasavvuf bilgisi, makamlar, haller ve ilahi aşk hakkındaki açıklamalarıyla kanıtlanmaktadır. Bunların hepsinde geç Neoplatonik ve Hermesçi felsefeden etkilenmiştir. Bu konuda, Bağdat okulundan el-Hâris el-Muhâsibi ve el-Cüneyd'den ve doğu İran okullarından Ebû Yezîd el-Bistâmî ve el-Tirmizî'den farklılaşmıştır.

Zülnûn'un ilahi aşka yaklaşımı güçlü ve tutkuludur. Ne al-Muhasibi'ninki gibi doğrudan dini öğretilerden kaynaklanan sakin bir yaklaşımdır ne de al-Juneyd'inki gibi tasavvuf analizinin derinliklerine nüfuz eden metafizik, belirsiz bir yaklaşımdır. Aksine, şiirin hakim olduğu ve dini duyguyla dolup taşan açık, narin ve güzel bir üsluptur. Bu nedenle, ilahi aşk hakkındaki ifadeleri tasavvuf çevrelerinde başka herhangi birininkinden daha büyük bir etki yaratmıştır.

İlahi aşk hakkındaki bazı sözlerinin, varoluşta Tanrı'yı görmeden hiçbir şey görmediği için, varoluşta birlik imaları içerdiği söylenebilir. Ancak, tasavvufun bu erken döneminde bir varoluş birliği teorisinin var olduğu iddiası haksız bir abartıdır. Zü'n-Nûn el-Mısrî ve el-Cüneyd ve

hatta Ebû Yezid el-Bistami gibilerinin sözlerini, defalarca belirttiğimiz gibi, varoluş birliği değil, tanıklık birliği tarafından yönetilen, ilahi aşkla dolup taşan kalplerin taşmaları olarak tanımlamak daha iyi .olurdu

:Zülnûn bir duasında şöyle diyor

Allah'ım, bir hayvanın sesini, bir ağacın hışırtısını, bir suyun" çağıltısını, bir kuşun ötüşünü, bir rüzgarın uğultusunu, bir gök gürültüsünün takırtısını duymam; ancak bunların Senin Birliğine tanıklık ettiğini, Senin gibi hiçbir şeyin olmadığını, Senin galip ve mağlup olmadığını, Her Şeyi Bilen ve cahil olmadığını, Yumuşak ve akılsız olmadığını, Adaletli ve adaletsiz olmadığını gösterir. Allah'ım, yarattıklarının gösterdiğini ve yaptıklarının tanıklık ettiğini Sana itiraf ediyorum. Öyleyse bana, ey Allah'ım, rızamla Senin rızanı aramayı, Sana olan sevgimle Seni anmakla bir ebeveynin çocuğuna duyduğu sevinci ve Senden sükûnetin onurunu ve kararlılık aramayı nasip et. Çünkü Senin ismine olan tutkusuyla tatmin olmayan, Senin zikrinin sularıyla susuzluğu giderilmeyen, her türlü bilgiyle Senin rızanı unutmayan ve Senden başkasıyla yakınlık kuran kimse, Senin yerinde olsa bile, Senin dışında herhangi biriyle yakınlık kurarsa, onun hayatı .ölüm, ölümü pişmanlık, sevinci keder, yakınlığı da yalnızlık olur

Allah'ım, benimle arzularının en uzak noktaları arasında fark" edilmemiş bir perde, geliştirilmemiş bir engel, zorlanmamış bir engebeli arazi ve fark edilmemiş bir kapı bırakma; ta ki kalbim Senin ilminin ışığı altında ikamet edene ve Sen bana sevginin tadını tattırana kadar. Ey, yoldaşlık etmeyi ve yarattıklarının yalnızlığından kurtulmayı istediğim ve ey, zorluk ve kolaylığımda yöneldiğim, yabancılığıma merhamet et ve bana yakinimi artırabileceğim bilgiden bağışta bulun ve beni göz açıp kapayıncaya kadar kötülüğü emreden nefsimin eline . bırakma."[153]

Burada, Zün-Nûn tabiatın her bir yönünde Tanrı'nın bir işaretini, O'nun Birliğinin, Büyüklüğünün ve kazaların aşkınlığının bir tanığını görür. Tanrı'yı görmeden hiçbir şey görmez. Zün-Nûn'un uyanıkken bile deneyimlediği bir tanıklık birliğidir bu. Ancak, bu güzel ve görkemli tezahürler kendisi ile Sevgilisi arasında duran perdelerdir. Bu nedenle, Rabbinden bu perdeleri kaldırmasını, bu engelleri kaldırmasını, zor yolu kolaylaştırmasını ve kendisine tanıklık kapısını açmasını ister ki

kalbi "bilgi" ışığına dalsın ve sevginin tadını çıkarsın. Burada, Zün-Nûn ilahi aşkı gnosis ile eşitler, tıpkı el-Cüneyd ve Ebu Yezid el-Bistami'nin onu yok oluşla eşitlemesi ve el-Muhasibi'nin onu imanla eşitlemesi gibi. Her birinin gerçeğe ulaşmada kendine göre bir yolu, .bir rotası vardır ama hepsinin buluştuğu nokta sevgidir

Zülnûn'un aşk şiirlerinin kendisi tarafından bestelenmiş olması veya onu taklit ederek bunları okuması çok muhtemeldir, bu yüzden onun ismiyle ilişkilendirilmişlerdir. Bunların hepsi Tanrı'ya olan tutkudan, sevgilisinin susuzluğunu gideremeyen sevgiliden, sadıklarının kalplerinin büyülendiği hedeften, serveti rakipsiz olan zenginden ve şikayetçilerin yalvardığı ve sırlarını emanet ettikleri sığınaktan .bahseder

:Şu sözleri de buna dahildir

Ben ölüyorum, ama sana olan özlemim ölmedi, ve senin gerçek aşkına .olan arzularım gerçekleşmedi

Dileğim tüm dileğimdir, sen benim dileğimsin ve fakir olduğumda sen tüm zenginliklerin en zenginisin

Sen benim sorularımın kapsamı, arzularımın hedefi, umutlarımın .konusu ve kalbimin gizli anlamısın

Kalbim, hastalığım uzun sürse veya zararım uzun sürse bile, size .açıklamayacağım bir şeyi sizde taşıyor

Ve kaburgalarımın arasında, ne ailemden ne de komşumdan, hiç .kimseye görünmeyen, belirginleşmiş bir şey var

Senin yüzünden bağırsaklarımda derin bir hastalık var. Temelim yıkıldı .ve sırlarım açığa çıktı

Sen, yolunu şaşıran kervanların kılavuzu, uçuruma düşenlerin ?kurtarıcısı değil misin

Hidayet yolunu hidayet edenler için aydınlattın, fakat ellerinde nurun onda biri bile yok. Öyleyse bana affını bağışla ki, ona yakın bir yerde

154

yaşayayım. Bana zorluklarımı giderecek kolaylığınla yardım et.

Burada, Cüneyd Risaleleri'nde bulunanlar gibi gizli tasavvufî anlamlarla değil, Allah'a olan aşkla taşan ve sahibinin, ruhunun varlığını sürdürdüğü sürece aşkının varlığını sürdürdüğünü ve bu ölümlü bedenle alakası olmadığını fark ettiği ezici bir duyguyla karşı karşıyayız. Zamanla yenilenen bir aşk; ne zaman doyarsa, arzusu da yeniden tazelenir. Aşık, ruhunun mutlak zenginliğini kabul eder ve

kimsenin bilmediği, sırlarını en yakınlarının bile bilmediği konulardaki yakınmalarını ve kalbinin bu konuda neler çektiğini dile getirir. Sonra, şaşkınların rehberi olan Sevgili'den, kendisine yolunu aydınlatmasını, kolaylaştırmasını ve hayatını garanti eden affına dahil etmesini ister, .çünkü hayatı O'nun yakınında ve ölümü O'nun uzağındadır

Zül-Nun, ilahi sevgiyi, Tanrı ile veya yaratılışla ilgili olsun, tüm meşru ahlakların toplamı olarak görür. İlahi sevgi, Tanrı'nın sevdiğini sevmeyi, O'nun nefret ettiğinden nefret etmeyi ve sizi O'ndan uzaklaştıran her şeyi terk etmeyi içerir. İlahi sevgi ayrıca iyilik yapmayı, inananlara nazik olmayı ve kâfirlere karşı sert olmayı da içerir. İlahi sevgi ayrıca Tanrı'nın Elçisini sevmeyi ve onun izinden gitmeyi de içerir. Yüce Tanrı şöyle der: "De ki, 'Eğer Tanrı'yı (seviyorsanız, bana uyun ki, Tanrı da sizi sevsin." (Al-i İmran: 31

Zül-Nun ilahi aşktan bahsettiği gibi, onun en özel gereksinimi olan Tanrı ile yakınlıktan da bahsetmiştir. Tanrı'yı gerçekten seven kişi, O'nunla yakınlık bulacak, diğer her şeyden uzaklaşacak ve O'nun :dışındaki her şeyden kendini soyutlayacaktır. Zül-Nun şöyle der

Allah ile yakınlık aydınlık bir nurdur, insanlarla yakınlık ise gerçek bir hüzündür.[155]

* * *

D - Ebu Yezid el-Bistami

El-Muhasibi, el-Cüneyd ve Zülnûn el-Mısri ilahi aşka ilişkin görüşlerinde ılımlı bir İslam eğilimini temsil ediyorsa, Ebu Yezid el-Bistami saf bir şekilde "Sünni" olarak tanımlanamayacak daha aşırı bir eğilimi temsil ediyordu. Bu Sufi, kadim İran zihniyetinin gerçek mirasçısıydı ve bu nedenle onun tasavvufu, bahsettiğimiz Sünni sınırları aşarak, Tanrı'nın birliği İslami kavramıyla uzlaştırılamayan varlığın birliğini (vuḥid) neredeyse kucakladı. Ayrı bir varlık birliği (vuḥid) teorisine sahip olmasa da, şüphesiz daha sonra İslam dünyasında bunun ortaya çıkmasının yolunu açan ilk kişilerden biriydi. Bu nedenle, onu burada -tıpkı el-Hüseyin ibn Mansur el-Hallac'ı düşündüğümüz gibi- felsefi olmayan tasavvuf ile varlığın birliğine (vuḥid) dayanan felsefi tasavvuf arasında kritik bir geçiş .evresini temsil eden biri olarak görüyoruz

Ebu Yezid, ilahi aşkı, çoğu sözünde olduğu gibi, abartılı ve bilmecelerle dolu sembolik yollarla ifade eder. Sufiyi, Tanrı'ya olan

aşkında ve O'na yükselişinde, zaman ve mekan kısıtlamalarından kurtulmuş, sonsuzluk alanında yüzen, "kimlik" semasında uçan ve "aşkınlık" yörüngesine giren ve birlik ağacını gören (Peygamber'in yükselişinde gördüğü sınır ağacı yerine) bir kuş olarak tanımlar. "Ebediyet" alanında uçtuğu iki "kalıcı" kanadı vardır.[156]

Bunlar kendisinden alınmış, sıfatlarından sıyrılmış, varlığının zamansal ve mekânsal sınırlarının dışında olan kelimelerdir. Zamanı "kalıcılıkla", mekanı "sonsuzlukla", gökyüzü "özdeşlikle" ve sınır ağacı "birlikle" cezbedilir. Bütün bunlar "yok oluş" dedikleri Sufi halini anlatır. Ebu Yezid'in biyografisini okuyan herkes onun sürekli bir yok oluş halinde olduğunu düşünecektir; çünkü varlıkta, ezeliyet, beka ve birlik olan kendi sıfatlarıyla tecelli eden Tanrı'dan başka hiçbir şey görülmez, çünkü O çokluktan, çokluktan ve bunları gerektiren sıfatlardan bağımsızdır. Gerçekten de O, Kendi Benliğinin farkında olmayı bırakmıştır ve Kendi Benliğinden yok oluşu ve Hakk'ta kalması uğruna, önceki bütün sıfatlarla tanımlandığını hissetmiş ve şöyle demiştir: "Baktığımda, bunların hepsi olduğumu gördüm" ve bunlar gerçekte O'nun değil, Hakk'ın sıfatlarıdır. Nitekim O'ndan, böyle bir durumda kendisi hakkında, zahiren bundan daha çirkin ve daha cüretkâr bir şey söylediği nakledilmiştir: "Beni tesbih ederim, benim makamım ne yücedir!"[157]

El-Cüneyd onun için yaptığı özürde şöyle dedi: "Adam azamete tanıklık etmekle tükendi, bu yüzden onu tüketen şeyden bahsetti. Hak, onu görmeyi unutturdu, bu yüzden hakikatten başka bir şeye tanık olmadı, bu yüzden onu anlattı."[158]

Aşık ile maşuk arasındaki birlik pozisyonunda, Ebu Yezid şaşırtıcı bir cesaretle şöyle der: "Beni bir kere kaldırdı ve huzuruna çıkardı ve bana şöyle dedi: 'Ey Ebu Yezid, yarattıklarım seni görmeyi seviyor.' Ben de şöyle dedim: 'Beni birliğinle süsle, bencilliğinle giydir ve beni birliğine yükselt ki, yarattıkların beni gördüklerinde, 'Seni gördük.' desinler. Öyleyse sen osun ve ben orada değilim."[159]

Bu, kalbi ilahi aşk şarabıyla sarhoş olan Ebu Yezid'in haliydi. Ayılıp“ kendine geldiğinde, kendisiyle Sevgilisi arasında duran nefsinden dolayı pişmanlık duydu. Şöyle haykırdı: ‘Ey Rabbim, nefsimle Sana ulaşamıyorum, ne de kendimi kendimden kurtarabiliyorum. Ne yapayım?’ Sonra Yüce Allah şöyle buyurdu: ‘Ey Ebu Yezid, Sevgilim'e uyarak nefsinden kurtul. Ayaklarının tozunu (ﷺ (Muhammed [160] . gözlerine sür ve onu izlemeye devam et.’”

Demek ki Ebu Yezid, uyandığında kendisinden kaçışının olmadığını, kurtulamayacağı bir varlık ve mevcudiyetinin bulunduğunu, Allah'ı .sevmenin doğru yolunun Allah Resulüne uymak olduğunu anlamıştı

Emir ve yasaklarda, onun örneğini takip ederek ve bir tanrı ve bir ilah, bir yaratıcı ve bir yaratılmışın varlığı konusunda kurduğu şeyde Şeriata bağlı kalarak. Fakat ayıklığın dili silmenin dili değildir ve !sevginin mantığı aklın mantığı değildir

* * *

H - Ömer bin Farid

Üçüncü ve dördüncü asırlardaki ilahi aşka dair tasavvuf teorileri, bahsettiğimiz modellerden ayrılmamaktadır. Bu nedenle, okuyucunun bahsetmediğimiz diğer teorileri anlamasında onlara rehberlik etmesi .için kendimizi onlarla sınırladık ve bunlar çoktur

Bu teorilerin yeni modeli olarak, hicri 632 yılında Kahire'de vefat eden .Sufi şair Ebu Hafs Ömer İbnü'l-Farid'i seçtik

Ömer bin Farid, ilahi aşk alanında en önemli şahsiyetlerden biri ve Arap dilinin en büyük Sufi şairidir. Bu bölümde, ilahi aşkın doğası üzerine ılımlı Sufi teorilerini temsil etmek üzere seçtiğimiz kişiler .arasında statüsünü vurgulamak için özel bir bölümü hak ediyor

İbnü'l-Farid, bir Sufi olmanın ötesinde bir şair olarak, daha doğrusu bir şair olmanın ötesinde bir Sufi olarak kendini gösterdi. Bu iki mizacın -tasavvuf ve şiir mizacının- onda bir araya gelmesi, Abdurrahman Cami ve Celaleddin Rumi gibi yalnızca İran'ın Sufi şairlerinde bulabileceğimiz türden harikulade bir kişiliğin oluşumunda etkili oldu. Eğer şiirsel mizaç tek başına sahibinde keskin bir duygu, narin bir vecit ve bir tat yaratıyorsa ve onu, biçimi, şekli veya konumu ne olursa olsun güzelliğe hayranlığa sürüklüyorsa, o zaman bu şiirsel mizacın, mutlak güzelliğe bağlı olan, ona hayran olan ve her zaman onunla bağlantı kurmayı ve ondan hayat ve aşk sırlarını çıkarmayı

arzulayan Sufi mizacıyla birleştiği bir adam ne olacak! Bu iki ruh hali İbnü'l-Farid'in ruhunda tek bir ruh haline dönüştü ve bu ruh halinden ölümsüz Sufi şiirlerinin bir sel gibi aktı; şiirsel ruh hali sayesinde tasvirin kesinliğini, duyguları ve anlamları tasvir etme kalitesini ve hayal gücünün yaratıcılığını sergiledi. Derin manevi deneyimleri, ruhunun içinde çalkantılı haller, ruh halleri ve tatlar da Sufi ruh hali sayesinde belirgindir. Dolayısıyla İbnü'l-Farid'in şiir koleksiyonunu, manevi hayatını Tanrı ile bağlantısı perspektifinden okuduğumuz bir .kayıt olarak tanımlarsak gerçeğin ötesine geçmiyor olabiliriz

İbnü'l-Farid'i filozoflar arasına koymak, ya da onun şiirlerinden tutarlı bir felsefi doktrin çıkarmaya çalışmak, yahut onu eskilerin arasında Takiyüddin İbn Teymiyye'nin, modernlerin arasında Oryantalist De Mathieu'nun yaptığı gibi, varlığın birliği savunucuları arasında saymak, yahut onu, "Fusus al-Hikem" adlı kitabının her paragrafında bu teoriden söz eden Muhyiddin İbn Arabi ile bir tutmak bir abartma, .hatta haksız bir abartıdır

İbnü'l-Farid'in büyük Ta'iyye'sinin (Davranış Sistemi) varoluş birliği esintisi taşıyan bazı beyitleri hariç, onu ancak ilahi olana olan sevgisiyle "birlikli şahitlik" savunucularıyla aynı yaklaşımı benimsemiş bir Sufi olarak düşünebiliriz. Bunun nedeni, İbnü'l-Arabî'nin yazılarının çoğunda yaptığı gibi, öncüller oluşturma ve sonuçlar çıkarma, felsefi anlamları analiz etme ve doktrinine ulaşmak için çeşitli yorumlama yöntemleri kullanarak Kur'an ayetlerini ve hadisleri yorumlama yolunu izlememiş olmasıdır. İbnü'l-Farid bunların hiçbirini yapmadı, ancak vecdine teslim oldu ve sevgisine daldı, kendini ve etrafındaki her şeyi kaybetti. Varoluşta hiçbir şeye, Tanrı'yı içindeki bir etken ve etki eden olarak görmeden tanık olmadı ve hiçbir güzel şeyi, mutlak ilahi güzelliği yansıtan bir ayna olarak görmeden görmedi. Günlerini ne yemek, ne içmek, ne de konuşmak, ölü yatarak, gökyüzüne bakarak geçirdiği bir durumdan muzdarip olurdu. Uyandığında, etrafındakilere Tanrı'nın kendisine Büyük Ta'iyye hakkında vahyettiği şeyleri dikte ederdi. Torunu, koleksiyonun girişinde belirtildiği gibi, babasından alıntı yaparak onun hakkında [161] . bize böyle anlatıyor.

Psikoloji tarafından desteklenen bu garip fenomen için kabul edilebilir bir açıklama bulabiliriz veya bulamayabiliriz, ancak her durumda, bu bizim bildiğimiz şekliyle bilinçli zihnin bir fenomeni değildi. İbn

el-Farid'in kalbine vahyedilen şeye dilediğimiz ismi verelim. Sufi geleneği buna ilahi bilgi, gnosis, ilham, aydınlanma, aşk ve benzeri .terimler der

İbnü'l-Farid, şiir koleksiyonunun taştığı ilahi aşk ilahilerini söylemekle yetinmedi, aynı zamanda bu aşkın zorunlu bir sonucunu, şarap yaratılmadan önce aşıkların ruhlarını sarhoş eden ilahi şarapla sarhoş olmayı da anlattı. Ayrıca güzelliği her haliyle anlattı ve sevgilisini, isimleri eski Arap aşk şiirinde sıkça geçen sevgililerin ünlü isimleriyle sembolize etti. Gerçekten de, şiir koleksiyonunun okuyucusunun bazı Oryantalistlerin yaptığı gibi yargısında hata yapabileceği ve şiirlerini materyalist bir yorumla yorumlayabileceği noktaya kadar buna kendini kaptırdı. Ancak, İbnü'l-Farid'in şiirlerini tek bir eleştirel standarda tabi tutmak veya hepsinin ilahi aşkın tek bir kavramını temsil ettiğini iddia etmek kolay değildir - sembolik ve ima yoluyla bile - çünkü bunların birçoğunu, biraz yorumlama çabası dışında sıradan insan aşk şiirlerinden ayırmak zor olacaktır. Ancak şüphesiz ki onun yedi yüz altmış bir beyitlik "Büyük Ta'iyye" adlı şiiri ile "Şarap Şiiri" adlı şiiri, diğer şiirlerden farklı olarak, her türlü maddeciliği aşan saf birer tasavvuf şiiri olmaları ve İbnü'l-Farid'in zihnindeki ilahi aşkı bütün yönleriyle tasvir etmeye yeterli olmaları bakımından öne .çıkmaktadır

İbnü'l-Farid, ilahi aşkı aşığın kendini yok etmesi ve yalnızca Tanrı ile hayatta kalması olarak görmede Cüneyd ve Ebu Yezid el-Bistami gibi kişilerle aynı fikirdedir. Onlardan yalnızca ifade, tasvir ve analiz yöntemlerinde ayrılır. Yaklaşımı sıklıkla kendisi ve İlahi Öz arasında bir diyalog biçimini alır, onunla konuşur, onunla iletişim kurar ve acısını, özlemini, hasretini ve aşkın diğer tezahürlerini ifade eder. Ona aşkının samimiyeti ve onu kabul etme derecesi hakkında sorar ve diliyle cevaplar, ta ki aşık birlik ve bağlantı aşamasına ulaşana, ikiliğin silindiği, dilin susturulduğu ve sessizliğin hakim olduğu noktaya .gelene kadar

Eğer her Sufi'nin Tanrı'ya manevi bir yükselişi varsa, o zaman İbn el-Farid'in de kendi yükselişi vardı, bunu Büyük Ta'iyye'sinde açıkça buluyoruz, burada bize manevi gelişiminin aşamalarını, her aşamada ne çektiğini ve tanık olduğunu ve deneyimlediği başarısızlık ve başarıyı anlatıyor. Ayrıca bize yok oluş ve onun anlamlarını, sevgi ve amacını anlatıyor ve kalpleri başkalarıyla meşgulken Tanrı'yı sevdiğini

iddia edenleri ve Tanrı'yı gerçekten seven ve O'na olan sevgilerinde .samimi olanları tasvir ediyor

O, henüz aşk iddiasında bulunma aşamasında iken, henüz kendi :kendisinin şairi olduğu için, İlahi Benliği adına şöyle der

Sen bir aşığın müttefikisin, ama kendinde ve seni saklayan, bir kısmını, bir kısmını da benim delillerim

Ölümlü olmadıkça rezil olmayacaksınız, ve benim suretim sizde .görünmedikçe mahvolmayacaksınız

Bu aşktır. Eğer onu yerine getirmezseniz, aşk arzunuzu da yerine .getiremezsiniz. O yüzden onu seçin veya arkadaşımı seçin

Onun ifadesine bakın: “Benim suretim sizde tecelli etmedikçe yok olmayacaksınız.” Ona göre gerçek yok oluş, tüm benlik duygusunun kaybolmasıdır, öyle ki ölümlü, kendisinde ve etrafındaki her şeyde tecelli eden ilahi suretten başka bir şey görmez. İbn el-Farid, sevgili uğruna yok olmaktan korkmayan bir aşığın diliyle cevap verir ve şöyle :der

Aşk uğruna ölmek benim işim değil. Benim doğam sadakattir. Doğam başka her şeyi reddeder. Benim hakkımda filan ve filan aşkını yerine getirmiş olmaktan başka ne söylenebilir? Arzuladığım kişi olduğunda ?bana bunu kim verebilir

Sonra yok olma anı gelir ve aşığın iradesi felç olur ve tanıklık gücü onu ele geçirir ve o, aşık ile sevgili, tapan ile tapılan arasında hiçbir farkın olmadığı kapsamlı bir birlikten başka hiçbir şey hissetmez. Bu :yüzden şöyle der

Bizler her secdede birleşerek O'nun hakikatine secde eden, tek bir .namaz kılan kişileriz

Kendimden başka dua edeceğim kimse yoktu ve her rekat namazımda .duam da kendimden başkası için değildi

Bu iki beyit, İbnü'l-Farid'in Ta'iyye'sinde söylediği en cesur şeylerdir. Onun varlığın birliğini savunduğunu iddia edenler, bunlara ve benzer ayetlere güvenmişlerdir. Ancak, İbnü'l-Farid burada, kendisinin ibadet yeri olduğunu veya Hakikatin yaratılış olduğunu veya İbnü'l-Arabî'nin benzer ifadelerini iddia eden bir dille değil, yok oluş diliyle .konuşmaktadır

Böylece, naklettiğimiz birkaç beyitte, tasavvufî davranışın aşamalarının bir tasvirini buluyoruz. İbnü'l-Fârid, ilk uyanış halinde, kendini ve sevgilisini fark eder; yani o, düalite makamındadır.

Düalitenin farkına varmak, saf Sufi aşkıyla bağdaşmaz. İkinci aşamada, o, sarhoşluk ve kendinden uzaklık halindedir ve yalnızca Hakikati tanıklık eder. Bu, düalite algısının silindiği ve kulun, Ebu Yezid'in tasvir ettiği gibi, sonluluğun dar sınırlarından sonsuzluğun yokluğunun enginliğine çıktığı bir haldir. Üçüncü aşamada, o, benliğinin farkına vardığı ikinci bir uyanış halindedir, ancak bu farkındalık, ilk uyanıştaki benliğinin farkına varmasından farklıdır, .çünkü bu, Tanrı'da var olan ve O'na yakın olan benliğin farkındalığıdır

* * *

İlahi aşka dair felsefi teoriler - 2

İslam Tasavvufunda ilahi aşkı daha önce bahsedilenlerden biraz veya çok farklı şekillerde tasvir eden başka eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu eğilimler felsefi bir renk tonuyla renklendirilmiştir ve onları erken dönem Müslümanların, Sünnilerin ve takipçilerinin benimsediği dini fikirlerden uzaklaştırmaktadır. Bu eğilimlerin en belirgin olanı, el-Hüseyin ibn Mansur el-Hallac tarafından temsil edilen panteistik yaklaşım ve Muhyiddin İbn Arabi tarafından temsil edilen panteist yaklaşımdır. Burada tartışmamı bu iki büyük Sufi ile sınırlayacağım ve onları bu tür Sufizm'in iki okulunun kurucuları olarak .değerlendireceğim

(A - El-Hüseyin bin Mansur El-Hallaj (H. 309'da öldürüldü

Hallac yalnızca duygularla ve zevklerle ilgilenen ve Tanrı aşkına dalmış bir Sufi değildi. Aynı zamanda kalbini ele geçiren ve çarmıha gerilmesinden ve öldürülmesinden önceki son anlara kadar ruhunu kontrol eden bir teoriye de sahipti. Hallac, küfürle suçlandığı ve İslam tarihinin daha önce hiç tanık olmadığına inandığım uzun bir yargılamaya tabi tutulduğu cesur ifadeler söyleyerek ölümünü .karşıladı

Hallac'ın felsefesi, "Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı" şeklindeki ünlü ifadeye dayanır. Bunu, Mesih'in doğasına ilişkin Hristiyan teorisine en çok benzeyen panteistik bir teori ışığında yorumladı. Ancak, Hristiyan teorisinin sınırlarını aşarak genel olarak insan doğasına ilişkin bir teoriye geçti. Ona göre, insan Tanrı tarafından şekillendirildi ve "kendi suretinde" ifadesindeki zamiri insana değil Tanrı'ya atfetti. Bu, Tanrı'nın ezelde Kendisinden ortaya çıkardığı ve aracılığıyla gizli sırrını ve güzelliğini açığa çıkardığı Tanrı'nın suretidir. Bu suret, dış görünüşünde, iki doğadan oluşur: insani yön olan "insan doğası" ve ilahi yön olan "ilahilik". İki doğa o kadar mükemmel bir

şekilde harmanlanmıştır ki, bunun o olduğunu ve bunun o olduğunu :söyleyebiliriz. İlk anlam için Hallac şöyle der

İnsanlığını, nüfuz edici ilahiliğinin sırrını açığa çıkaran Allah'a şükürler .olsun

.Sonra yaratıklarına yiyici ve içici olarak göründü

Yarattığı bile onu gördü, kaş kaşa anını [162]

:İkinci manaya gelince, şöyle diyor

.Ruhun benim ruhumla karışmış, tıpkı şarabın saf suyla karıştığı gibi

Sana bir şey dokunursa bana dokunmuştur ve sen her durumda bensin. [163]

:O şöyle diyor

Ben sevdiğim kişiyim ve sevdiğim kişi de benim. Biz bedenlerimizi .mesken tutmuş iki ruhuz

Beni görürseniz onu görürsünüz, onu görürseniz bizi görürsünüz. [164]

:O şöyle diyor

Perikard ile kalp arasındasın, göz kapaklarından akan gözyaşları gibi akıyorsun

Vicdanım kalbimde, ruhlar bedenlerde ikamet ettiği gibi ikamet ediyor

Senden başka hareketsiz hiçbir şey hareket etmez. Onun hareketi yerden gizlidir. [165]

Bunlar, Hallac'tan önce Müslümanlar arasında eşi benzeri görülmemiş, cesur ifadelerdir. Bunlar, kendisinin yeryüzünde Tanrı'nın sureti olduğunu ve her insanın bu sayısız ilahi suretlerden birini temsil ettiğini iddia eden bir Müslüman Sufi tarafından dile getirilmiştir. Bunun tüm Müslümanların öfkesini uyandırması ve tek bir grubun, hatta Sufilerin bile ona sempati duymaması şaşırtıcı değildir. Ebu Abdurrahman el-Sülemî, Tabakat adlı kitabında şöyle der: "Şeyhlerin çoğu onu reddetti, sürgün etti ve tasavvufta bir

dayanak noktası edinmesine izin vermedi."[166] Amr ibn Osman el-Mekki onu suçladı ve en yakınları arasında olan Ebu el-Kasım el-Cüneyd ve Ebu Yakub İshak ibn Muhammed el-Nehracuri ona kızdı. Zamanının hukukçuları onu suçladı ve Mekke, Bağdat, Ahvaz ve başka yerlerde her yerde onu takip ettiler. Onu Karmati olmakla, evreni cisimleştirmekle ve peygamberlik ve ilahilik iddia etmekle suçladılar. Mu'tezile onu sapkın olmakla, İmamiler sapkınlıkla ve Zahiriler .inançsızlıkla suçladı

Bundan, Müslümanların Hallac'ın ifadelerini ve iddialarını reddetme konusunda fikir birliğine vardıklarını görebiliriz; bu da onun yargılanmasına, küfür suçundan mahkum edilmesine ve ardından idam edilmesine yol açmıştır. İnancı nedeniyle bir Müslümanın maruz .kaldığı en iğrenç cinayete maruz kalmıştır

Hallac'a yöneltilen suçlamalar arasında, İbn Ebi Davud El-Zahiri tarafından kınanan ilahi aşk görüşü de vardı. İbn Ebi Davud, idamının sebeplerinden biri olan bir fetva (dini emir) yayınladı. İbn Ebi Davud, Tanrı için aşkın caiz olmadığını, çünkü sevgilinin elle tutulur, maddi bir şey olduğunu ve Yüce Tanrı'nın bundan çok uzak olduğunu savundu. Hallac ise, Tanrı'nın bedeni olmadığı halde sevdiğini ve sevildiğini savundu. Sevdiğiyle olan bağının bir zorunluluk olduğunu, bir tercih olmadığını söyledi. Hatta her sevilenin Tanrı'nın lütfuyla sevdiğini savundu. Hallac'ın ilahi aşkın bir zorunluluk olduğunu ve bir tercih olmadığını ifade ederken kastettiği şeyin, tıpkı önceki iki beyitte atıfta bulunduğu şarap ve su arasındaki istemsiz eğilim gibi, ilahi ve insani tabiatlar arasında birleşmeye doğru istemsiz bir eğilim olduğu anlaşılıyor. Aşk, iki tabiat arasında karşılıklıdır, tıpkı birleşme eğiliminin su ve şarap unsurları arasında karşılıklı olması gibi. Bu, insanın Tanrı'ya olan sevgisinin ne kazanılmış ne de tesadüfi olduğu, aksine tabiatında var olduğu, Sufi hayatı ve onun uygulamaları ve halleriyle ortaya çıktığı anlamına gelir. Söylediklerimiz ışığında, Hallac'ın savunucusunun ölümüne yol açan iddiasının anlamı netleşir. Bu, Profesör Massignon'un "Ben Yaratıcıyım, Hakikatim" olarak tercüme ettiği "Ben Hakikatim" ifadesidir. Ben bunun "Ben Hakikatin suretiyim" olmasını tercih ediyorum, yani Hakikatin ortaya çıktığı, Hakikatin bilindiği ve Hakikatin ihtişamının ve güzelliğinin ortaya çıktığı dışsal tezahürüm. Bu yorum, Hallac'ın kendisinin şu ifadesini :içeren bir ifadesiyle desteklenmektedir

Eğer O'nu (yani Tanrı'yı) tanımıyorsanız, o zaman O'nun izlerini" tanıyın ve ben o izim ve ben hakikatim, çünkü ben her zaman hakikat olacağım… Öldürülsem veya çarmıha gerilsem veya ellerim ve . ayaklarım kesilse bile, iddiamdan dönmem." 167

* * *

(B - Muhyiddin İbn Arabi (638 H. yılında vefat etmiştir

İbn Arabi'nin ilahi aşk teorisi, genel Sufi felsefi doktrini olan Varlığın Birliği'nin bir uzantısıdır. Gerçekten de, bu doktrinin zorunlu bir sonucu ve sonuçlarının bir sonucudur. İbn Arabi'nin tüm felsefesini tabi tuttuğu ve çeşitli biçimlerde desteklediği temel konu, varlığın, gerçekliği ve özünde, tefekkür ve değerlendirmede çoklu ve çok yönlü bir şey olduğudur. Sadece belirli, bireyselleştirilmiş ayrıntıları algılayan duyular tarafından algılandığında veya her şeyi kapsayan birliğini algılamaktan aciz olan insan zihni tarafından yaklaşıldığında, zihin düşüncesinde kategorilerine tabi olur. Kategorileri, zaman ve mekanda var olan çoklu ve çok yönlü dış dünyadan türetilmiştir. .Evrensel varoluşsal gerçeğe gelince, o tüm bunların dışındadır

Görünür ve aklî terimlerle konuşacaksak ve varoluştaki çokluğu tartışacaksak, bu çokluğun gerçekliğin iki yönünden yalnızca biri olduğunu, diğerinin birlik olduğunu hatırlayalım. İlk yön, İbn Arabi'nin "yaratılış" dediği şeydir. İkincisine -varlığın iç ve özü- "hakikat" der. Hakikat ve yaratılış, iki farklı perspektiften görülen tek bir varlığın iki adıdır. Başka bir deyişle, dışsal varlıklar, Hakikatin varlığı olan tek varlığın görüntülerinden, belirlenimlerinden veya kürelerinden başka .bir şey değildir

Bu görüntü, Tanrı'nın sıfatlarının ve isimlerinin tecelli ettiği bir sahneden başka bir şey değildir; aslında, bu sıfatların ve isimlerin özüdür. Şeylerde algıladığımız her varoluşsal nitelik, güzellik gibi mutlak bir ilahi sıfatın veya mutlak ilahi ismin belirli bir tecellisidir, çünkü güzel olan her şey mutlak güzelliğin bir tecellisidir ve tecellisidir ki bu ilahi güzelliktir. Aynı şekilde, aşk sevilen her şeydir veya mutlak olarak sevilenin bir tecellisidir ki bu da Hakikattir. Aynı şey hayat, işitme, görme ve irade gibi diğer ilahi nitelikler için de .geçerlidir

İşte bu yüzden İbn Arabi, sevilen her şeydeki gerçek sevgilinin, duyusal, ahlaki veya ruhsal olsun, sonsuz güzellik biçimlerinde

tezahür eden “Hakikat” olduğuna inanır. Leyla, Sa’di, Hind ve diğerlerine olan aşkını söylerken, isimlendirilenin gerçekliğini isimle, suretin sahibini de suretle sembolize eder. Sembol onu, sembolize edilen şey kadar ilgilendirmez. Mekke’ye yerleştiğinde tanıştığı Şeyh Makin al-Din ibn Şuca’ ibn Rüstem’in kızı “en-Nazzam” ile flört ettiği “Arzuların Tercümanı” adlı bir şiir koleksiyonu yazmıştır. Bu güzel hanımın ahlaki ve etik güzelliklerini anlatır ve koleksiyonun girişinde aşk şiirlerinin görünüşte ona yönelik olduğunu kabul ederek şöyle :der

Ve bu kitapta, şairlerimizle, en güzel kolyeleri, rafine şiir dili ve yüce" sevgi ifadeleriyle süsledik. Çağırdığım her isim için, ona bir lakap takıyorum ve yas tuttuğum her yuva için, onun yuvasını . kastediyorum."[168]

İbn Arabi'nin o güzel insan suretinde, taptığı ve kutsadığı ilahi güzelliğin bir tezahürünü bulduğuna ve kalbinde ona bir yer bulduğuna şüphe yoktur - şehvetli, geçici güzelliğine taptığı bir kadın olarak değil, bir arzu veya tutku nesnesi olarak değil, daha ziyade onda tam bir surette tezahür eden o kapsamlı güzelliğin bir sembolü olarak. Dolayısıyla eğer aşkını ve özlemlerini ona dökerse, o zaman aşkını ve özlemlerini onun bir sureti olduğu ilahi benliğe yönlendirir ve eğer onu aşk şairlerinin sevgililerini betimlediği şekilde betimlerse, o zaman o sembolü onun ardındaki evrensel gerçeğe gönderme .yaparak betimler

Dolayısıyla, “Tercüman-ı Arzu”nun dili, yorumlanması ve görünür anlamından saptırılması gereken sembolik, deyimsel bir dildi. Halepli bazı hukukçular, “Tercüman”da Mekke Hanımı hakkında söylediklerini kınadığında İbn Arabi bunu yaptı. Bu nedenle, koleksiyon hakkında “Tercüman-ı Arzu’yu Açıklamada Bağlantıların Hazineleri” başlıklı bir tasavvuf yorumu yazdı. O halde, bu güzellik, İbn Arabi’nin kalbinin kucakladığı ve sevdiği sonsuz güzelliğin imgelerinden yalnızca biriydi; kendi başına ve kendi başına değil, “daha ziyade, mutlak surette sevilen ve mutlak surette tapılan tek ilahi özün bir sembolü ve alanı olduğu ölçüde; çünkü ona göre sevilen, ne kadar çok yönü olursa olsun birdir, güzel, ne kadar çok biçimi olursa olsun birdir ve :tapılan, ne kadar çok şekli olursa olsun birdir. Bu anlamda şöyle der

Gönlüm her türlü görüntüye açık oldu, ceylanların mera, rahiplerin .manastırı oldu

.Ve putlardan yapılmış bir ev, Taif'teki Kâbe, Tevrat levhaları ve Kur'an

Ben sevgi dinine inanıyorum, bineklerim nereye giderse gitsin, çünkü .sevgi benim dinim ve inancımdır

İbn Arabi, ilahi aşk hakkında söylediklerini, gözü elle tutulur görüntüye sabitlenmişken, kalbi ise görüntünün sahibiyle meşgulken söyledi. Elle tutulur güzellikten şarkı söyledi, kalbi ise anlaşılır güzelliğe bağlıydı. Sufi, yeryüzü dünyasından cennet dünyasına geçse ve elle tutulur olanı, anlaşılır olana tırmanmak için bir merdiven olarak ?kullansa, bunun ona ne zararı olurdu

İbn Arabi, bazı insanların sözlerini anlayamayacaklarını ve elle tutulur olanla elle tutulur olanı karıştıracaklarını hissetmiş, bu yüzden gazellerini okuyanları niyetinin doğruluğu konusunda uyarmak için :şöyle demiştir

,Harabelerden, çayırlardan veya bahçelerden hatırladığım her şey

....

Ya şimşek, ya gök gürültüsü, ya sabah, ya rüzgar, ya güney, ya da gökyüzü

Ya da göğüsleri güneş veya bebek gibi çıkıntılı genç kadınlar

Doğruluğumun bir dayanağı olduğunu bana fark ettiren ilahi, yüce bir .nitelik

.Öyleyse dış görünüşlerden uzaklaşıp iç görünüşleri araştır ki, bilesin

İbn Arabi'ye göre aşk, ibadetin aslı, sırrı ve özüdür. Zira sevilen olmayan hiçbir ibadet nesnesi yoktur. Aşk olmasaydı, insan, ağaç, gezegen veya put olsun hiçbir şeye ibadet edilmezdi. Çünkü bir şeye ibadet eden onu takdis kılığına büründürmedikçe ibadet edilmez ve bir şeye de onu sevip sevgisine adanmadıkça takdis edilmez. Dolayısıyla ibadet edilen nesne ile sevilen, tasvirleri farklı olsa bile bir ve aynıdır. Zira siz ona bir bakımdan tapılan, bir bakımdan sevilen diyorsunuz ve terim her iki bakımdan da aynıdır. İbn Arabi'nin vardığı sonuç, genel olarak sevilenin genel olarak ibadet edilen nesne ile aynı olduğudur, çünkü sevilen ve tapılan her şeyin biçiminde tecelli eder. Bununla ilgili :olarak şöyle der

Tutku hakkıyla tutku, tutkunun sebebidir ve eğer tutku kalpte

169

olmasaydı tutkuya tapınılmazdı.

Tutkunun kutsallığına (Hakikat) yemin eder ki, varlığın bütün seviyelerine nüfuz eden ve bütün şekilleriyle ibadet edilen tutku, hususiyetleri ve şekilleriyle sevginin sebebidir. Eğer onun varlığı ve ibadet objelerinin şekillerinde ve ibadet edenlerin kalplerinde tezahürü olmasaydı, hiçbir ibadet objesi ibadet edilmezdi ve hiçbir ibadet eden var olmazdı. Şeyh, Futuhat'ında, bazı vahiylerinde, tahtında oturan ve bütün ibadet edenleri etrafında toplanmış bir şekilde, ilahilikte tezahür eden "tutku" gördüğünü belirtir. Şöyle der: "Kozmik şekillerde ondan
".daha büyük bir ibadet edilen obje görmedim

O halde İbn Arabi'ye göre tutku, Allah'ın isimlerinden biridir; aşkın [170]
. kendisidir, sevgilidir ve Allah'ın en büyük ismidir.

Tüm tanrılar, varoluşta sonsuz sayıda formda belirmiş tek bir varlığın tezahürleri ve tecellileri olduğundan, tüm tanrılar Tek Gerçek Tanrı'nın formları ve tecellileridir. İbn Arabi'nin görüşüne göre bu, Yüce Tanrı'nın şu ifadesinin anlamıdır: "Ve Rabbin, kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretti" (İsra: 23), yani O, sizin o şeyin Tanrı'nın iki küresinin bir tecellisinden başka bir şeye ibadet etmeyeceğinizi
.hükmetti ve belirledi

Ancak, tapan kişinin tanrılığını belirli bir imgeyle sınırlamasına karşı uyarır, çünkü bu çok tanrıcılıktır. Bu nedenle, gerçek Sufi, her imgede Tanrı'yı kendi tanrısı olarak, tapan kişinin kalbinde sonsuz kürelerde
.tezahür eden sonsuz tanrının imgelerinden biri olarak gören kişidir

:Daha önce onun şu ayetlerine değinmiştik

.Kalbim her türlü görüntüye...vs. açık hale geldi

:Ve bu anlamda ayrıca şunu da söylüyor

Yaratılış Tanrı hakkında inançlar oluşturmuş, ben de onların
.oluşturduğu her şeye inanmışımdır

:Ve bazı sufilerin diliyle şöyle dedi

Evet, insanlar benim aşık olduğuma inanıyorlar ama kime aşık
!olduğumu bilmiyorlar

İbn Arabi, ilahi aşkı, bir din içindeki mezheplerin çizdiği sınırları ve farklı dinleri birbirinden ayıran ve uzaklaştıran sınırları aşan evrensel
.bir dinin temeli olarak ele alır

Bu, İbn Arabi düşünce okulunda ilahi aşk meselesinin iki yönünden biridir - bu, yaratılışın Hakk'a olan aşkıdır. İkinci yön, Hakk'ın yaratılışa olan aşkıdır, çünkü Hakk, yaratılışın aşka olan aşkına ve hasrete olan

özlemine karşılık verir. Gerçekten de, O'nun kendisine özlem duyanlara olan özlemi, onların kendisine olan özleminden daha güçlüdür. Yüce Allah, hikayelerde kendisi hakkında anlatılanlarda Davud'a şöyle demiştir: "Ey Davud, ben onlara daha çok özlem duyuyorum." Yani kendisine özlem duyanlara. Demiştir ki: "Ben, mümin kulumun ruhunu almakta tereddüt ettiğim gibi hiçbir şeyde tereddüt etmem. O, ölümden nefret eder ve ben de ona soru sormaktan nefret ederim, ancak o, Benimle buluşacaktır."[171]

Ve Allah, O'na hamd olsun, yaratılışı sever, çünkü yaratılış O'nun suretleri ve tecellileridir ve bu suretler aracılığıyla nitelikleri ve mükemmellikleri ortaya çıkar. Bu, O'nun Kendisine yansıyan, kapalı bir daire içinde değil, Tanrı'ya aynalar gibi olan ve Tanrı'nın Kendisini gördüğü suretler aracılığıyla olan içsel bir sevgidir. "Ve kendini kendi başına görmek, kendini O'na ayna gibi olan başka bir şeyde görmek gibi değildir. Çünkü O, kendisine, görüldüğü yerin kendisine verdiği bir surette görünür, bu yerin varlığı olmadan ve O'nun bunu Kendisine ifşa etmemesi olmadan O'na görünmeyecekti."[172] .

Hakikatin ortaya çıktığı en mükemmel görüntü, varlığın tüm anlam ve mükemmellikleriyle tezahür ettiği ve Hakikatin saklandığı ve gizli sırlarının saklandığı insan görüntüsüdür. Bu nedenle insan, yeryüzünde Tanrı'nın halefi olmayı hak etti ve bu nedenle diğer tüm yaratıklardan, hatta meleklerden bile üstün tutuldu. Bu nedenle insan, tüm yaratıklar arasında Tanrı'ya en çok sevilenidir ve Tanrı onunla en çok ilgilenir ve onun hayatta kalması için en isteklidir. İnsan yaratılışını yıkan, en mükemmel ilahi görüntüyü yıkmış ve Tanrı'ya meydan okumuş olur. Bunu gözlemleyen, Hakikati gözlemlemiş olur. İbn Arabi şöyle diyor:

“Bil ki, Tanrı’nın kullarına karşı şefkat, Tanrı’ya karşı kıskançlıktan daha fazla ilgiye layıktır. Davut, Kudüs’teki Tapınağı yeniden inşa etmek istedi ve onu defalarca inşa etti. Ancak, ne zaman bitirse, yıkılıyordu. Bunu Tanrı’ya şikayet etti ve Tanrı ona şöyle vahyetti: ‘Kan dökülmesi yüzünden evim ayakta duramayacak.’ Davut, ‘Ey Rab, bu

senin hatırın için yapılmadı mı?’ dedi. Davut, ‘Evet, ama onlar benim kullarım değil mi?’ dedi.”[173]

Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Düşmanınızla karşılaşıp onların boynunu vururken, onların da sizin boynunuzu vurmasından daha hayırlı ve daha üstün bir şeyi size haber vereyim mi? Allah’ı anmak.” İbn Arabi der ki: “Çünkü bu insan varlığının kıymetini, kendisinden beklenen zikirle Allah’ı anan dışında kimse bilemez.”[174] Bununla demek istediği, Allah'ı gerçek anlamda zikretmek, zikreden ile zikredilen arasındaki gerçek bağı ortaya koymakta ve Allah'ın arkadaşlığıyla diğer varlıklardan ayrılan insanın statüsünü göstermektedir. Zira O, zikredenin arkadaşıdır ve arkadaş, zikreden tarafından şahitlik edilir. Zikreden kişi, arkadaşı olan hakikati . müşahede etmezse artık o, zikredenlerden değildir.[175]

Son olarak İbn Arabi, ilahi sevgiyi yaratılışın sebebi ve varoluşun birincil etkeni olarak görür. Yaratılışla, var olanların yoktan yaratılmasını değil, var olanların özünde Hakk'ın tecellisini kasteder. Bunun nedeni, Hakk'ın ezeliyetinde bilinmeyi istemesidir ve O'nu, varlığın yüzünde kemallerini açığa vurmaktan başka bilmenin bir yolu yoktur. Bu nedenle, Tanrı yaratılışı yarattı -yani, Kendisini yaratılışın biçimleriyle tecelli ettirdi- ve dışsal varoluş sahnesinde görünme özlemi, dünyayı yaratmasının nedeniydi. Bu, Tanrı'nın "Ben gizli bir hazineydim ve bilinmeyi istedim, bu yüzden yaratılmışları onunla (ve başka bir rivayette, onunla) yarattım ki Beni tanısınlar" dediği kutsal .hadiste belirtilir

Fakat olasılıkların varlıklarının formlarında görünmeyi özleyen Hakikat, her zaman o formların kendisine geri dönmesini özler. Bu, yaratılışın Hakikat için duyduğu özlemin ta kendisidir, çünkü bir .özlem, görünüşte farklı olsa bile, gerçekte özlenenle aynıdır

Sevgi, o halde, formların ortaya çıkmasının ve kaybolmasının sebebidir, varoluşlarının ve yokluklarının sebebidir. Hakikat ve yaratılış arasında karşılıklı olarak her zaman var olan bir durumdur. Zira Hakikat, yaratılış formlarında sürekli olarak tezahür eder ve onu, içinde gizli olan o sevgiye, tezahüre doğru iter. Ve yaratılış, Hakikat

içinde sürekli olarak yok edicidir ve onu, içinde gizli olan o sevgiye, formlardan çözülmeye ve kökene geri dönmeye doğru iter. Bu, başlangıcı sevgi ve ayrılık, sonu sevgi ve karşılaşma olan varoluş çemberidir. Çemberin ekseni hakikattir ve çevresi, sayısız varoluş

. küreleridir. Her şey merkezden çıkar ve her şey ona geri döner.[176]

* * *

İlahi Aşk ve Tasavvuf Ahlakı

Sufinin sahip olduğu veya savunduğu hiçbir ahlaki özellik yoktur ki, bu ilk ilke olan ilahi aşkla ilişkili olmasın. Bunun nedeni, aşkın özünün fedakarlık olmasıdır - sevileni her şeye ve herkese tercih etmek - ve .Sufinin Tanrı'yı tercih etmesinde tüm ahlaki nitelikleri yoğunlaşmıştır

:Gazali diyor ki

Aşk, makamların en son hedefi ve derecelerin en yüksek zirvesidir.“ Aşktan sonra, meyvelerinin meyvesi olmayan ve hasret, yakınlık, kanaat ve bunların kardeşleri gibi sonuçlarının bir sonucu olmayan hiçbir makam yoktur. Ve aşktan önce, tövbe, sabır, zühd ve diğerleri

. gibi girişlerinin bir girişi olmayan hiçbir makam yoktur.”[177]

Sufi, Allah sevgisi uğruna dünyadan, onun zevklerinden, hazlarından ve itibarından vazgeçer, her şeyi, hatta kendisi için en değerli şey olan kendi benliğini bile feda eder. El-Hâris el-Muhasibi, "Sevgi, bir şeye olan tam meyliniz, sonra onu kendinize, ruhunuza ve servetinize tercih etmeniz, onunla gizli ve açık bir şekilde anlaşmanız, sonra onu sevmedeki eksikliklerinizin farkında olmanızdır." der. El-Muhasibi'nin "ve onunla gizli ve açık bir şekilde anlaşmanız" ifadesi, Sufi inancına göre sevginin Allah'a itaati ve O'nun sınırlarını ve yükümlülüklerini yerine getirmeyi getirdiğini ifade eder. Bu, sevginin sahibini dinde yumuşaklığa ve dini yükümlülüklerden vazgeçmeye götürdüğünü iddia edenlerin bir reddidir. Bu, bir başka büyük Sufi olan Yahya ibn Mu'az el-Razi'nin şu ifadesiyle desteklenmektedir: "Allah'ı sevdiğini ".iddia eden ama O'nun sınırlarını gözetmeyen doğru sözlü değildir

Sufi, Allah aşkı uğruna alçakgönüllüdür ve kalbi kibir, gurur veya ikiyüzlülükle lekelenmemiştir. Kendisi için onur, bilgi, prestij veya herhangi bir tür erdem talep etmez. Aksine, kendisi için ibadette veya bağlılıkta samimiyet talep etmez, bu da Nişabur'daki Malamatiyye

öğretilerinden açıkça anlaşılmaktadır.[178.] Ve Celaleddin Rumi'nin şu sözünden: "Aşk, kibrin ve riyanın ilacı ve bütün hastalıkların doktorudur. Ve fedakarlık, ancak aşk yüzünden elbisesi yırtılmış olan . kimse için doğrudur."[179]

Tıpkı sufinin Allah'ı kendisinden, Allah'ın haklarını da kendi haklarından üstün tuttuğu gibi, başkalarını da kendisinden üstün tutar ve Rabbinin hoşuna gittiği sürece haklarını onlar için feda eder. Nuri, Rakkam ve diğerlerinin sapkınlıkla suçlandığı ve halifenin onların idamını emrettiği söylenir. Cellat Rakkam'a yaklaştığında Nuri öne çıktı ve cellattan önce gelmesini istedi. Orada bulunanlar şaşırdılar ve cellat Nuri'ye bunu sordu. Nuri, kalan birkaç dakikasında arkadaşını kendisinden üstün tutmak istediğini söyledi. Nuri'nin bir gün Rabbiyle konuşurken duyulduğu da söylenir: "Rabbim, senin ezeli ilmin ve iradenle, yarattığın kullarına azap edeceğin önceden takdir edilmiştir. Eğer iraden cehennemi insanlarla doldurmanı gerektiriyorsa, o zaman ".onu sadece benimle doldur

Sufiler, Allah sevgisi uğruna her şeyi severler, çünkü şeyler Sevgili'nin izleri ve tezahürleridir. Gerçekten de, yaratılış sevgisini, arayan kişinin Allah sevgisine geçebileceği bir köprü olarak gördüler. Bazıları, müridin daha önce insan sevgisi deneyimine sahip olması gerektiğini, çünkü insan sevgisini hiç deneyimlememiş birinin ilahi aşk merdiveninde tek bir basamak bile çıkamayacağını ileri sürdüler. Bu eğilim, İbn Arabi ve Makin al-Din ibn Şuca'nın kızı en-Nizam'ın hikayesinde açıkladığımız gibi, varlığın birliğini savunanlar arasında .güçlü bir şekilde yankılanmaktadır

Sufi, Allah aşkı uğruna sık sık O'nu tefekkür eder, bütün kuvvetini yalnız O'na hasreder ve kalbini başka hiçbir şeyle meşgul etmez. O'nu anmakta teselli bulur, O'nun yokluğunda yalnızlık hisseder, O'nun rızasıyla mest olur, O'nun gazabıyla rahatsız olur veya Sufilerin .kendilerinin deyişiyle, sevgilisi tarafından tamamen tüketilir

:Bazıları da şöyle diyor

Kalbimin senden başka kimseden boş olduğunu anladığımda, onu senin sevginle doldurdum

Ve sen beni öyle bir doldurdun ki, senden başka hiç kimseye yer .bırakmadım

.Gönül tutkun ve meftundur, söz ise daima hatıranla doludur

Etrafıma baktığımda her şeyde senin bir anlamın olduğunu .görüyorum

.Konuşan tatlı konuşmadıkça kulak onu dinlemez

* * *

Gerçekten ibadet, takva, iffet ve diğer dinî ahlakî nitelikler, daha önce de belirttiğimiz gibi, ilahi sevginin bir dalı ve sonucudur. Cennetini umarak Allah'a ibadet eden kimse, kendisine olan sevgisi ve O'nun kendisine olan sevgisini umarak O'na ibadet eden kimse gibi değildir. Allah'ın fiillerinden ve yarattıklarından biri olan Cennet ile sıfatlarından biri olan kuluna olan sevgisi arasında büyük bir fark vardır. Hicri 369 yılında vefat eden Ebu'l-Kasım en-Nasrabadhi, buna :atıfta bulunarak şöyle demiştir

Cennet, O (Cenab-ı Hak) onu muhafaza ettiği müddetçe kalacaktır ve O'nun sizi anması, rahmeti ve sevgisi onu muhafaza ettiği müddetçe kalacaktır. Dolayısıyla O'nun muhafaza ettiği müddetçe kalan ile O'nun muhafaza ettiği müddetçe kalan arasında büyük bir fark vardır. [180]

Bu, Cennet'in Allah onu koruduğu sürece var olacak ve Allah yok olmasını dilerse yok olacak yaratılmış bir varlık olduğu anlamına gelir. Zikir, merhamet ve sevgi gibi niteliklerine gelince, bunlar kadim ve ebedidir ve onları karakterize eden İlahi Öz var olduğu sürece var olacaktır. Kadim ile yaratılmış arasında ve ruhun yaratılmışa (Cennet ve ödülleri gibi) bağlanması ile kadim olana bağlanması arasında büyük bir fark vardır. Bu, ibadet edenin Allah'a giden yolunda aradığı iki hedefi dengelemeye çalışan bir Sünni Sufi'nin bakış açısıdır. Allah'ın kuluna olan sevgisinin, Cennet'in ödülünden ve mutluluğundan daha büyük bir ödül olduğuna inanıyordu çünkü daha kalıcı ve uzun ömürlüydü. Nasrabadi'den daha özgür olan Sufiler ise gerçek Cennet'in sevgilisiyle (Allah) bağlantısı olduğuna ve gerçek Cehennem'in O'ndan ayrılmak olduğuna inanırlar. Ayrıca gerçek .ibadetin Allah'ı sevmenin özü olduğuna inanırlar

* * *

İlahi aşk ve bilgi

İlahi aşk fikrinin geleneksel dini algıları dönüştürmedeki etkisini daha önce görmüştük. Şimdi onun işlevini başka bir açıdan, Tanrı bilgisi açısından açıklamak istiyoruz. Sufilere göre, ilahi aşk tek başına, akıl ve tefekkür değil, bu bilgiye giden tek yoldur. Başka bir deyişle, Sufinin Tanrı bilgisi aklın ürünü değil, aklı aşan, "zevk" ve "eğilim" unsurlarının belirgin olduğu başka bir yetinin ürünüdür. Bu iki unsuru yalnızca saf aşk ortaya çıkarır: Sevgili'nin özünün zevkli algılanması, ki buna bilgi diyoruz ve O'na tam bağlılık, ki buna eğilim diyoruz. Gerçekten de, Sufiler bilgi ve ilahi aşkın bir ve aynı şey ve tek bir gerçeklik olduğu konusunda neredeyse oybirliğiyle hemfikirdirler. Kuşeyri, "gnostik"i tarif ederken şöyle der: "O halde o, yaratılışa yabancılaştığında ve kendi nefsinin sıkıntılarından kurtulduğunda... ve gizlice Tanrı ile sohbet etmeye devam ettiğinde ve her an O'na dönmek onun için bir hak olduğunda ve O'nun hükümlerinin eylemleri aracılığıyla sırlarını bilerek Hakikat -O Yücedir- tarafından ilham aldığında, o zaman ona "gnostik" denir ve onun durumuna "ilim" denir. Kısacası, onun kendinden uzaklaşma derecesi, Rabbini tanıma derecesidir."[181.] Aynı şekilde Ebû Yezid el-Bistami, Hakk aşkıyla fenalaşmış bir sufinin diliyle şöyle diyor: "Mahlukatın hâlleri vardır, fakat bilenin hâli yoktur. Çünkü onun izleri silinmiş, hüviyeti başkasının hüviyetiyle feshedilmiş, izleri başkasının izleriyle gizlenmiştir."[182].

Sufi, Tanrı aşkına daldığında, başkalarının ulaşamadığı bir tür bilgi ve zevke ulaşır. Aşkta, Sevdiğini bilir ve bilgide, Bilenini sever. Başka bir deyişle, Bilen ve Sevdiği bir şeyin iki adıdır ve bilgi ve aşk bir gerçekliğin iki yönüdür. Sufiler, bu tür bilgiyi tatlardan ve doğrudan duyusal deneyimlerden kaynaklanan bilgiye benzetirken çok da haksız değillerdi. İnsan, tatlı bir şeydeki tatlılığın anlamını ve acı bir şeydeki acılığın anlamını doğrudan algılar, ancak tatlılığı ve acıyı tarif edemez veya açıklayamaz veya tat alma duyusundan yoksun birine anlamlarını iletemez. Aynı şeyin Sufi deneyimi için de geçerli olduğunu, ancak burada edinilen bilginin duyulardan veya zihinden kaynaklanmadığını, aksine Tanrı'nın sevdiği kişinin kalbine gönderdiği

bir ışık olduğunu veya Sufi'nin kalbindeki ilahi tarafın aydınlanması .olduğunu söylediler

İşte bu yüzden Sufiler, bir kulun Tanrı sevgisinin ve O'nu bilmesinin, çalışmayla elde edilemeyecek veya çaba ve mücadeleyle edinilemeyecek ilahi armağanlar olduğunu söylediler. Tanrı'nın kula olan sevgisi, ilahi takdiri önceleyen bir tür uzmanlaşmadır. Gerçekten de, bu iki tür sevgi birbirine bağlıdır, çünkü Tanrı'yı sevenler, Tanrı'nın sevdiği kişilerdir. Bu birbirine bağlılık, Yüce Allah'ın şu sözü gibi Kur'an metinlerinde bulunur: "Sonra Tanrı, Kendisini sevecek ve onlar .(da Kendisini sevecek bir topluluk ortaya çıkaracaktır" (Maide: 54

İlahi aşkın dili ve sembolik üslubu

Sufi ruhu, gücü ve saflığı bakımından eşsiz olduğu söylenen ilahi aşkın zevkini tadar. Ayrıca, tarif edilemez bir vahiy ve ifade edilemez bir ifade halinde varoluşsal gerçeğin bazı anlamlarını algılar. Sufi bu hali ifade etmeye çalıştığında, çoğu zaman sembolik ve işaret dilinden başka bir şey bulamaz, ancak diğer zamanlarda geleneksel dile başvurur. "Tanıklık"tan bahseder ve bunu, ruhun içine daldığı ve yaratılışın sırrının açığa çıktığı ilahi ışığın bir dışa vurumu olarak tanımlar. "Aşk"tan bahseder ve bunu, bireysel kişiliğin silindiği ve aşığın Sevgili'de yok olduğu yanan bir ateş olarak tanımlar. "Özgürlük"ten bahseder ve bunu, sonsuzluğun enginliğine köleliğin zincirlerinden kurtuluş olarak tanımlar. Ruhu, sonsuza dek ilk vatanına dönmeyi özleyen bir kuşa benzetir. Sufi şaraptan, sarhoşluktan ve şarapçıdan, şarkılardan, harabelerden ve gübre yığınlarından, ormanlardan ve çayırlardan, Leyla, Lubna, Azza ve Salma'dan bahseder. Ayrıca birlikten, temastan, kucaklaşmadan, buluşmadan, ayrılıktan, terk edilmekten, yakınlıktan, yalnızlıktan ve .insan sevgisinin diğer ifadelerinden de bahseder

Sufinin ilahi aşk duygularını ifade etmeye çalışırken sembolik dil kullanması doğaldır; bu, geleneksel aşktan temelde farklıdır. Belki de sembolizmi, açıklık ve açıklama dilini kullanmış olsaydı olduğundan daha belagatli ve dinleyicilerinin ruhları üzerinde daha etkilidir. Sembolizm sihir gibi çalışır; zihne yalnızca hayal gücünü ve vicdanı uyararak dokunur, ancak kalbe doğrudan dokunur. Etkisi derinleşir ve anlamları tekrarla daha açık hale gelir. İlahi aşkın sembolik dili, dinleri veya vatanları ne olursa olsun tüm Sufiler tarafından kullanılan evrensel bir dildir. Gerçekten de tek bir vatana, hepsinin yaşadığı .manevi vatana aittirler

Sufi olmayanlara, deneyimlerini yaşamayan veya hayatlarını yaşamayanlara, sembolizm yoluyla Sufi hissini aktarmak imkansız değildir. Aksi takdirde, Sufi olmayan ruhlar Sufi kinayesinin ve sembolünün tonunu nasıl hisseder ve bazen bundan nasıl etkilenirlerdi? Bu hissi Sufi olmayanlara aktarma olasılığı, Sufizmin tohumlarının insan ruhunun derinliklerinde yattığının kanıtıdır. Ancak, bazı ruhlarda olumlu ruhsal faktörlerin etkisi altında veya uygun bir doğal eğilim sayesinde büyüyebilirler. Bu faktörlerin veya eğilimin .hazırlanmadığı diğer ruhlarda gizli ve gelişmemiş kalabilirler

Sufi, hallerini tercüme etmek, tecrübelerini ve zevklerini ifade etmek için sembol ve işaretlerin dilinden, temsil ve imgeleme yöntemlerini kullanmaktan vazgeçemez; sembol dilinde ne kadar anlatım eksiklikleri olursa olsun. Çünkü onun tecrübelerinin konuları, geleneksel, uzlaşımsal dilin ifade ettiği duyusal ve düşünsel konuların .kapsamı dışındadır

Bir Sufi ilahi aşkını ifade etmek için sembolik ve imalı bir dile başvuruyorsa -ki bunu sıklıkla yapar- ifadelerini yorumlamaktan ve onları görünür anlamlarından içsel manevi anlamlara yönlendirmekten kaçış yoktur, tıpkı manevi gerçeklere işaret etmeyi amaçlayan sanatsal bir temsil olan Sufi şiirinde olduğu gibi. En iğrenç şeylerden biri, Sufi'nin ilahi aşk dilini maddi çağrışımları açısından anlamak veya .onu o çağrışımın gereklilikleriyle uyumlu bir şekilde yorumlamaktır

Yani Rabia ilahi aşktan bahsetmişse veya Azize Catherine manevi evlilikten bahsetmişse, bunun kılık değiştirmiş bir cinsel duygu olduğunu söylerdik. Ve eğer Ebu Yezid el-Bistami rüyasında çadırını tahtın yanına kurduğunu gördüğünü söylemişse veya Blake sahnelerinden birinde parmağıyla gökyüzüne dokunduğunu gördüğünü söylemişse, bu iki adamın hezeyan içinde olduğunu söylerdik. Ve eğer Sufiler “cinsel ilişki”, “cinsel ilişkiler”, “şarap” veya benzeri bir kelimeyi zikretmişlerse, bunların bastırılmış arzunun gücü tarafından ele geçirilmiş mahrum insanlar olduğunu söylerdik. Ve aynı şekilde, eğer Leyla ve Sa’da’nın aşkından ve dudaklarının güzelliğinden, saçlarının siyahlığından ve vücutlarının zarafetinden bahsediyorlarsa, bunların maddiyatçılığa ve onun zevklerine dalmış .insanlar olduğunu söylerdik

Tasavvufçular, ilahi aşka dair ifadeleri nedeniyle iki şekilde suçlanmışlardır: Ya bu ifadeleri yorumlamamak, ya da bilerek veya .bilmeyerek yanlış yorumlamak

Sufilerin ilahi aşklarını ifade etmek için sembolik yöntemlere başvurdukları, başkalarına ifşa etmekten çekindikleri sırları kendilerine saklamak istedikleri veya inançlarını gizlemek için sembolizmi bir perde olarak kullandıkları, eğer bunları açıklarlarsa kanlarının dökülmesinin caiz olacağı söylenebilir. Başka iddialar da ileri sürülebilir, ancak onun görüşüne göre gerçek neden, Tanrı'ya olan aşklarını ve birçok hal ve duygularını bu sembolik yöntemlerle ifade etmeleridir, çünkü Sufi deneyimleri daha çok sanatsal deneyimlere benzer ve bu deneyimlerin tek ifadesi ifşa değil sembolizmdir. Ancak her Sufi bu sanatsal mizaca veya sanatsal ifade gücüne sahip değildi. Bu nedenle, Sufizmlerinde samimi Sufiler iki gruba ayrılmıştı: Bir grup sessiz kaldı ve diğeri sembolik olarak konuştu. Bunların en ünlüleri arasında Arapça konuşanlardan el-Cüneyd, el-Hallac ve İbnü'l-Farid; Farsça konuşanlardan ise .Celaleddin Rumi ve Feridüddin Attar vardır

* * *

Bilgi Alanında Tasavvuf Devrimi

Gazali, “Düşüncelerden Kurtarıcı” adlı eserinde duyusal ve akli algıları ele aldıktan sonra, duyuların yöneticisinin duyulara inandığı, ta ki zihnin yöneticisi onları inkar edene kadar, ve bir kişinin içinde zihnin yöneticisine inanmayan bir yöneticinin bulunmasının mümkün olduğunu açıkça gördüğünü söyler: “Uyanık hayatınızda duyularınız veya aklınız aracılığıyla inandığınız her şeyin, durumunuzla ilişkili olarak doğru olduğundan nasıl emin olabilirsiniz? Uyanık hayatınızın uykunuzla ilişkili olduğu ve uyanık hayatınızın buna göre uyku olduğu gibi, uyanık hayatınızla ilişkili başka bir durumun size gelmesi mümkün değil midir? Eğer bu durum meydana gelirse, zihninizde hayal ettiğiniz her şeyin hiçbir özü olmayan yanılsamalar olduğundan emin olacaksınız?” Belki de sufilerin kendi durumları olduğunu iddia ettikleri durum budur, çünkü sahip oldukları durumlarda tanık olduklarını, kendilerini kendi içlerine daldırdıklarında ve hallerinden ve duyularından uzak olduklarında, bu akıl yürütmelerle uyuşmayan durumlar gördüklerini iddia ederler. Evet: Belki de insanda duyuların ve zihnin güçlerinden başka, duyuların ve zihnin güçlerinin üstünde, gerçeği ne elle tutulur ne de akılsal, daha ziyade "zevkli" bir biçimde gören bir güç vardır. Belki de bu güç, Sufilerin iddia ettiği şeydir .-sadece Müslümanların Sufileri değil- ama tüm dünyadaki Sufiler

Bu dünyanın talihsizliklerinden biri, her çağdaki düşünürler arasında, duyuların ulaşamadığı şeyin varlığını varsaymanın imkansız olduğunu iddia eden, sanki insan sadece duyularına, deneyimlerine, standartlarına ve diğer araçlarına tabi maddi şeyleri gerçekten biliyormuş gibi, bilgiyi duyular alanıyla sınırlayanların ortaya çıkmış olmasıdır. Bu insanlar, doktrinleri basit ve safken kendilerine duyusalcılar, materyalistler veya gerçekçiler diyorlardı. Şimdi, düşünceleri, kendilerini büyüleyen bilimsel yöntemlerin karmaşıklığı nedeniyle karmaşık hale geldiğinden, doktrinlerine "mantıksal pozitivizm", "pozitivist felsefe" ve bazılarına sihir gibi yankılanan diğer isimleri veriyorlar. "Mantıksal pozitivizm" savunucuları, "bilimsel bilgi" dışında hiçbir bilgi biçimini tanımazlar. Bu nedenle, metafiziği, etiği ve din felsefesini reddederler ve bunları, bir kurdun Yakup'un oğlunun kanını inkar etmesi gibi dindar bir şekilde reddederler. Bu insanlar suçlamadan veya hesap sorulmaktan çok acınmayı hak ediyorlar. Onlar hakkında söylenebilecek en az şey, Tanrı'nın engin merhametini sınırlamış olmaları, insan bilgisini tek, ne yazık ki .önemsiz bir biçime sınırlamış olmalarıdır

Bu dünyanın talihsizliklerinden biri de, her çağdaki düşünürler arasında, akla ve onun güçlerine saygı duyan ve onun, elle tutulur veya anlaşılır, maddi veya manevi, öznel veya nesnel olsun, her şeyi kavrayabilecek kapasitede olduğunu iddia eden bir grubun ortaya çıkmış olmasıdır. Bu, aklın ve aklın mantığının, dış dünyanın ve ona bağlı olanın alanı olan sınırlı bir varlık alanından başka bir yere sahip olmamasına rağmen böyledir. Bu, onların ortaya çıktığı ve önermelerini türettiği dünyadır. Bu dünyanın ötesinde olana gelince, aklın onu kavrama gücü yoktur ve içinde kategorilerine yer yoktur. İbn Haldun'un dediği gibi, akıl, sınırlı alanı içinde doğru bir terazidir, ancak ilahiyat, ruh halleri, ahiret meseleleri ve benzeri şeyleri değerlendirmede işe yaramaz. Aksi takdirde, altın tartmak için kullanılan teraziye benzerdi, ancak sahibi onunla dağları tartmaya heves ederdi. Tasavvufu küçümseyenler, “bilginin” açığa çıktığı psikolojik deneyimleri araştırsalardı, bazılarının duyusal veya rasyonel olarak tanımlanamayacağını görürlerdi. Bunlar, kendi özellikleri ve temalarıyla özel bir bilgi türünün açığa çıktığı Tasavvuf deneyimleri gibi, tat, vicdan veya tanıklık deneyimleri olarak .tanımladığımız şeylerdir

Bu deneyimlerin Sufiler ve sanatçılar gibi belirli insan gruplarında meydana gelmesi, bunların gerçek olgular olmalarını engellemez. Bireysel ve kişisel olmaları da, bilimsel bilgiden temelde farklı olsa bile, bir bilgi biçimi sağlama yeteneklerini engellemez. Aksi takdirde, bir Sufi veya sanatçının Sufizm veya sanatla uğraşırken "algıladığını", "bildiğini", "tattığını" ve "hissettiğini" kim inkar edebilir? Bunu yalnızca inatçı veya cahil bir kişi inkar edebilir. Bilgi olması için algı .öğesinin var olması yeterlidir

Saf akıl için, zevk ve tanıklıkla desteklenmeyen, ilahiyat meselesinde başarabileceği en fazla şey, yaratılmış şeylerin niteliklerinden arınmış mutlak bir varlığın varlığını onaylamaktır. O, İlkelerin İlkesi ve Varoluşun Nedeni'dir. Ancak bu, evreni yönetmeyen veya korumayan, insanla bağlantı kurmayan, sevmeyen veya iletişim kurmayan bir Tanrı'dır. Bunun nedeni, soyutlama ve olumsuzluk içinde boğulmuş bir Tanrı olması ve Kendisini yaratılışa bağlayan olumlu niteliklerden yoksun olmasıdır. O, gerçek bir Tanrı değil, metafizik bir ilkedir. Akıl, İbn Sina'nın felsefesinde yaptığı gibi Tanrı'ya "iyilik" gibi olumlu bir nitelik bahşedebilir. Ancak bu niteliğin, "varoluşun bahşedilmesi" dışında nihai bir anlamı yoktur. Dolayısıyla, İbn Sina'nın söylediği gibi, Tanrı'yı yalnızca evrenin varlığının İlk Nedeni veya İlkesi veya varlığın .İlk İlkeden yayılmasının Nedeni olarak tanımlar

Gazali, "El-Munkiz min el-Dalal" adlı kitabında, ruhu rahatlatacak kesin bilgiyi bulmak için filozofların ve ilahiyatçıların sözlerini araştırdığında hayal kırıklığı ve başarısızlıkla geri döndüğünü ve kitaplarını okumasının düşünce karmaşası ve ruhun rahatsızlığı dışında geri dönmediğini belirterek bu konuyu daha ayrıntılı olarak ele almamıza gerek kalmamıştır. İlahiyat ve benzeri konularda filozofların ve ilahiyatçıların kitaplarından okuduklarımızdan sonra bugün ondan daha şanslı olduğumuzu düşünmüyorum. Gazali, Sufilere geldiğinde aradığını onlarda buldu. Sadece Sufinin ışıltısında ve onun vecit ve bağlantı halindeyken sevgilisine ulaşır ve onu tanır. Bu bilgi hakkında söyleyebileceği tek şey, İskenderiyeli Plotinus'un vecit halindeyken ne gördüğü sorulduğunda söylediği şeydir. Şöyle demiştir: "Sahne, onu ".görebilenler içindir

* * *

Lezzet bilgi aracı

Sufiler, Sufi bilgisinin merkezi ve aracının zihin değil, "kalp" olduğuna inanırlar. Bazen bilgiyi kalbe, sevgiyi ruha ve vahyi de sırra atfederek

ayrıntıya girseler de, aynı zamanda ilahi aşkın ve ilahi vahyin merkezidir. Ancak gerçek şu ki, bilgi, sevgi ve vahiy, nihai analizde, genel anlamda "kalp" dediğimiz tek bir varlığın veya kuvvetin üç .tezahürüdür

Kalp, göğüste oturan o çam lokması değildir; bilakis, insanın varoluşsal hakikati idrak ettiği, Hakikatin kuluna vahyedildiği ve kulun Rabbini sevdiği ilahi, maddi olmayan bir inceliktir. Başka bir deyişle, .insandaki tat algısının merkezidir

Tasavvuf şiirinde tasvir edildiği gibi kalbin işlevi, bilişsel taraftan ziyade duygusal tarafa daha yakın görünebilir, ancak kalbin -genel olarak tasavvufçuların görüşüne göre- sevgi ve bilişselliğin merkezi olduğunu belirttik. Gerçekten de, Tanrı'nın zevkli bilgisi ve ilahi aşkın .tek bir gerçekliğin iki yönü olduğunu belirttik

Sufilerin kalbi, bazen dedikleri gibi, tat alma, anlama veya mutlak kesin bilgi merkezi olarak görmeleri şaşırtıcı değildir. Kur'an-ı Kerim'in dili bu şekilde kullanılmış ve kalbi gerçek imanın merkezi ve anlayış ve tefekkürün merkezi yapmıştır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı, yoksa kalplerinde kilitler mi var?" (Muhammed: 24). "İşte onlar, kalplerine imanı yazmış olanlardır." (Mücadele: 22). {Kalplerinde eğrilik olanlar ise, onun müphem olanına uyarlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmeye çalışırlar.} [Al-i İmran: 7]. {Allah, onların kalplerini ve işitmelerini mühürlemiştir, gözlerinin üzerine de bir örtü vardır.} [Bakara: 7]. {Ve "Kalplerimiz örtülüdür" derler.} [Bakara: 88]. {Bu, onların önce iman edip sonra inkâr etmeleri, bu yüzden de kalplerinin mühürlenmesi sebebiyledir; artık onlar anlamazlar.} [Münâfikûn: 3]. {Ve içlerinden seni dinleyenler de vardır, fakat biz, kalplerinin üzerine, onu anlamalarını engelleyen bir örtü, kulaklarına da bir sağırlık koyduk.} [En'am: 25]. {Hayır! Bilakis, kazandıkları şeyler yüzünden kalpleri pas tutmuştur.} [Mutaffifîn: 14]. Gerçekten de, kalp hastalığı -Kur'an'ın diliyle- vahyin ve özellikle imanın hakikatlerini doğru bir şekilde anlamayı ve kavramayı her zaman engelleyen şeydir. Yüce Allah: "Kalplerinde hastalık bulunanlar" (Ahzab: 12) ve "Yoksa kalplerinde hastalık bulunanlar, Allah'ın kendilerine kin ve nefretlerini ortaya çıkarmayacağını mı .sandılar?" (Muhammed: 29) buyurmaktadır

Fakat kalbin yüzeyi temizlenmedikçe, perdeleri kaldırılmadıkça, şehvet ve arzu perdeleri kaldırılmadıkça ve aklın etkisinden kurtulmadıkça, gönül zevkinin ve kesin bilginin merkezi, ilahi aşkın merkezi olamaz.

Böylece, Allah'ı arayanların kalplerini, Gazali'nin dediği gibi, Rahman'ın askerleri ile şeytanın askerleri arasındaki çetin bir mücadelenin arenası olarak görürüz. Her biri, kendi için kalbi fethetmeye çalışır. Şeytanın askerleri kazanırsa, insan canavarların seviyesine düşer; Rahman'ın askerleri kazanırsa, meleklerin seviyesine yükselir. Kalbin iki kapısı vardır, birinden ilim, diğerinden hayal girer. İlahi aşk birincisinden, Allah'tan başkasıyla meşguliyet ise ikincisinden girer. Bu bir alemdir, o da başka bir alemdir. Gerçek sufi, Mevlana Celaleddin Rumi'nin dediği gibi, iki alem arasındaki arafta .yerini alan kişidir

Tıpkı Sufilerin kalp ile zihni iki algı aracı olarak ayırdıkları gibi, bunlardan kaynaklanan iki algı türünü de birbirinden ayırdılar ve her birine belirli bir isim verdiler. Zihnin algısına "bilgi", kalbin algısına "tanıma" ve tat adını verdiler. Birincisinin sahibine "bir bilen", ikincisinin sahibine ise "bir bilen" adını verdiler. Biliş ile bilgi arasındaki temel fark, bilişin bilinen şeyin doğrudan algılanması, bilginin ise bilinen özne hakkında bir gerçeğin algılanması olmasıdır. Bilgi, "algılayan benliğin ve algılanan öznenin birleştiği bir ruh halidir." Bilgi, "zihnin, ister olumsuz ister olumlu olsun, algılanan iki şey arasındaki ilişkiyi algıladığı veya bu tür ilişkilerin birbirine bağlı bir kümesini algıladığı bir zihin halidir." Bilgi, "ruhun yaşadığı bir ".deneyimdir" ve bilgi, "zihin tarafından dile getirilen bir yargıdır

Sufiler, ilk kez bilgiden ve özellikle Tanrı bilgisinden bahsettiklerinde, bilgi ile bilim arasındaki bu ayrımı ortaya koydular. Bu ayrım, Tanrı'ya karşı tutumları, O'na olan sevgileri, O'nunla olan bağları ve daha önce de söylediğimiz gibi aklın yeri olmayan diğer konularda derin bir etki yarattı. Gerçekten de, Sufizm'de "bilgi"nin Sufi yolunun bir amacı veya en büyük amacı olduğu ve bunun ötesindeki her şeyin ona giden bir araç olarak kabul edildiği bir dönem geldi. Sufi yaşamının Tanrı ile bağlantı kurmayı amaçladığı söylenirse, o zaman bu bağlantının Sufilerin çoğunluğu için Tanrı'yı sevmek yoluyla bilmek veya Tanrı'yı bilmek yoluyla sevmek dışında bir anlamı yoktur. Sufiler için Tanrı bilinen bir gerçekliktir; aslında O mutlak gerçekliktir ve gerçeğin algılanan her şeyi O'nu işaret eder. Gazali ve benzerleri, Sufi zevk bilgisini ifade etmek için başka bir dil kullanırlar. Gazali'ye göre, zevk bilgisi, kalbe açığa çıkan veya ona herhangi bir düşünme, çaba veya seçim olmaksızın aşılanan ilham edilmiş bilimlerden biridir. Onunla vahiy arasında hiçbir fark yoktur, ancak onu alan kişi onun kalbine

nasıl yerleştirildiğini veya kimin yerleştirdiğini bilmez. Kendisine vahyedilen kişi ise onu kendisine yerleştiren aracıyı, yani meleği bilir. Birinci tür, evliyalar ve seçilmiş kişiler için ayrılmıştır ve ikinci tür, peygamberler için ayrılmıştır. Ancak her iki tür de aynı kaynaktandır, yani insan ediniminin hiçbir rolü olmayan ilahi bilgiden. Diğer her .şeye gelince, bunlar aklın çalışması ve edinimi olan eğitim bilimleridir

Gazali, İhya'nın üçüncü bölümünde bu konuda zikrettiği şu sözlerde yer almaktadır: "Tasavvuf ehli, didaktik olandan ziyade ilhamî ilimlere meyleder. Bu sebeple birçoğu ilim öğrenmeye ve yazarların sınıflandırdığı şeyleri elde etmeye çalışmamış, söz ve delilleri araştırmamışlardır. Aksine, mücadele, arınma ve Allah'tan başka her şeyle bağları koparma yoluna sapmışlardır. Bunu başardıklarında, Allah onların kalplerini himayesine almıştır. Ve Allah bir kulun kalbini himayesine aldığında, ona rahmet taşar, içinde nur parlar, mülkün sırrı ona ifşa olur ve ilahi meselelerin hakikatleri içinde parlar. Öyleyse, iradesi samimi, hırsı saf ve azmi iyi ise, arzuları içine çekilmemişse ve dünya işlerinin kendi kendine konuşması onu rahatsız etmiyorsa, kalbinde hakikat şimşekleri parlayacaktır. İlk başta, kalmayan, sonra geri dönen ve gecikebilecek bir şimşek çakması gibidir. Eğer geri dönerse, kalırsa, onun devamlılığı uzayabilir veya uzayamayabilir. Allah'ın evliyalarının ondaki makamları sayısızdır, tıpkı yaratılışlarındaki ve ahlaklarındaki farklılıkların sayısız olması [183]

. gibi."

Gazali, tat veya ilham bilgisini üç delille destekler: Birincisi, peygamberlerin ve evliyaların kişisel deneyimleri, ki bunlarda gaybın anlamları kendilerine vahyedilmiştir; ikincisi, sürekli rivayetler; ve üçüncüsü, nefisle mücadeleden, göğsü açmaktan ve sürekli takvadan kaynaklanan özel bir bilgi türünün varlığını açıkça gösteren Kur'an ve Hadis metinleridir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: {Ve bizim uğrumuzda cihad edenleri, elbette yollarımıza hidayet edeceğiz.} [Ankebut: 69] Bunun, kendilerini doğru yola ulaştıracak bilgiyle hidayet edeceğimiz anlamına geldiği söylenmiştir. Ve şöyle buyurmuştur: {Ey iman edenler! Allah'tan korkarsanız, size bir furkan verir.} [Enfal: 29]. Denilmiştir ki: Hakkı ve batılı açıklayan bir nurdur. Şöyle buyurmuştur: {Allah'ın göğsünü İslam'a açtığı kimse, Rabbinden bir nur üzerindedir.} [Zümer: 22]. Ve şöyle buyurdu: {O, dilediğine hikmet verir. Kendisine hikmet verilen kimseye elbette çok

hayır verilmiştir.} [Bakara: 2] 269] Allah'ın kitabında hikmetin anlayış .olduğu söylenmiştir

Yüce Allah: “Ve ona tarafımızdan bir ilim öğrettik.” (Kehf: 29) ve diğer .ayetlerde buyurmaktadır

Sufiler Hz. Musa ile Hızır kıssasının, Hz. Musa tarafından temsil edilen dışsal bilgi ile Hz. Hızır tarafından temsil edilen içsel bilgi (gnosis) arasındaki farkı açıklığa kavuşturmayı amaçlayan bir kıssa olduğu .konusunda hemfikirdirler

* * *

Anma alanında tasavvuf devrimi

Zikir (anma), bir şeyi hatırlama ve söyleme eylemidir. Anlamları arasında övgü, dua ve yakarış da bulunur. Zikrin iki ilgili yönü vardır: birincisi, bahsedilen şeyin adını telaffuz etme eylemidir, yani onu söylemektir. İkincisi, bu eylemin amaçlanan anlamıdır. Bir ismi zikretmek, onu ezberlemek ve zihinde sabitlemek anlamına gelebilir veya adı geçen kişiyi övmek, takdir etmek veya onurlandırmak gibi başka bir anlam ifade edebilir. Allah'ı anma durumunda olduğu gibi, .amaçlanan anlam övgünün yanı sıra dua ve yakarış olabilir

Zikir” (anma) Kur’an’da bir ibadet türü olarak geçmektedir. Yüce“ Allah şöyle buyurmaktadır: “Ve Allah’ı çokça anın” (Cuma: 10), yani O’nu hatırlayın ve O’nu düşünün. Allah’ın ismini tekrarlama isteği, Yüce Allah’ın şu sözü gibi ayetlerde de geçmektedir: “Ve Rabbinin ismini an ve kendini O’na tam bir bağlılıkla ada” (Müzzemmil: 8) ve .(“Ve Rabbinin ismini sabah akşam an” (İnsan: 25

Bunlardan hiçbiri özel bir tasavvufî öneme sahip değildir ve ilk Müslümanlar bu tür ayetlerden, ibadet olarak Allah'ın adının sık sık zikredilmesini emrettiği ve O'nu sürekli anıp, O'nu Yaratıcı ve Kontrolcü olarak düşünmeyi teşvik ettiği dışında bir şey anlamaya .çalışmamışlardır

Ancak Sufiler zikre farklı bir perspektiften baktılar ve ibadetler arasında işlevini ve statüsünü tanımladılar. Ayrıca türlerini ve kurallarını da detaylandırdılar. Zikri, Tanrı'nın adını tekrarlamakla sınırlamadılar, aksine herhangi bir ilahi isimle ibadeti ve "Rabbim yücedir", "Tanrı, O'ndan başka tanrı yoktur" gibi Kur'an metinlerinden .alınan ifadeleri dahil ettiler

Tasavvuf ehli arasında en belirgin zikir çeşitleri; Allah’ı tesbih, hamd ve şükür etmek, O’nun büyüklüğünü ve nimetlerini, ihsan ve ikramlarının çokluğunu düşünmek, kulun zahiri ve batını nimetlere

şükretmediğini ve Allah'ın kendisine emrettiği güzel itaatleri 184

. yapamadığını düşünmektir.

Tesbihte Allah'ı zikreden kimse, O'nu yaratılmışların sıfatlarından arındırır ve O'nu bütün kusur ve eksikliklerden inkar eder. Allah'ı, sıfatlarını, nimetlerini ve yarattıklarının harikalarını düşünerek tefekkür ederken, tıpkı kendisini ve işlediği günahları ve kötülükleri, Allah'ın hem açık hem de gizli cezalarını ve imtihanlarını tefekkür ettiği gibi, Allah'ı övüp şükreden kimse, Allah'ın kendisine bahşettiği nimetleri hatırlar ve bunları bahşedene karşı şükran içinde kendisinden bekleneni yapar. Bu sebeple, zikrin kalbin bütün amelleri için kapsamlı bir isim olduğunu, çünkü her kim Allah'ı gerçek zikirle zikreder ve bunu yaparken bütün sözlerini, amellerini ve düşüncelerini müşahede ederse, O'nun zikri kalbinin amellerinin kaynağı veya bu amellerin toplamıdır, dediler. Gerçek şu ki, Allah'ı arayan kimsenin "zikir"den başka bir rızıkla sağlanmasına ihtiyacı yoktur. Kim Allah'ı zatında, sıfatlarında ve fiillerinde, O'nun zatının, sıfatlarının ve fiillerinin olması gerektiği şekilde zikrederse, O'na mükemmel bir ibadetle ibadet etmiş .olur

Kim Allah'ı anarsa, O'nun şeriatını anar ve emir ve yasaklarına riayet eder ve böylece Allah'a mükemmel itaatle itaat eder. Kim Rabbini anarsa, Rabb'liğin anlamını bilir, kulluğun anlamını kavrar, kendisinin ve içinde yaşadığı dünyanın değerini kavrar ve dünyadan ve onun süslerinden vazgeçer. Öyleyse, bu anlamda zikir, gerçek manevi hayata giden yolu aydınlatan bir işaret fişeğidir; aslında manevi .hayatın kendisidir

Sufiler, "zikir"in farz namazdan daha üstün bir mertebede olduğunu düşünürler ve buna delil olarak Yüce Allah'ın şu sözlerini gösterirler: "Sana Kitap'tan vahyedileni oku ve namazı kıl. Gerçekten namaz, ziyafet ve kötülüğü yasaklar ve Allah'ı zikretmek daha büyüktür." [Ankebut: 45] Onlar, bunun ya zikrin genel olarak namazdan daha büyük olduğu anlamına geldiğini ya da İbn Arabi'nin inandığı gibi, 185.

namazda en büyük şey olduğu anlamına geldiğini söylediler.

Zahiri namaz, namazın bedenidir; özü, hakikati ve ruhu ise zikirdir. Filozof İbn Sina, "Namazın Tabiatı" adlı eserinde bu anlamı veya buna yakın bir şeyi savunur. O, bir tür zihinsel egzersiz ve ruhun hayal ve

tasavvur güçlerinin evcilleştirilmesi olan ve böylece Hakikati, Onun En Kutsal Makamına yakışan şekilde algılayabilmesi olan hakiki namaz ile uzuvlar aracılığıyla gerçekleşen ve söz ve eylemlerin tezahür ettiği namaz arasında ayrım yapar. Ona göre bu, Şeriat'ın emrettiği bedenin ibadeti ve halkın ibadetidir. Batıni namaza gelince, Şeriat bunu emretmemiştir; çünkü akıl sahibi ruh, onu yerine getirmekle yükümlüdür. Bir kişinin zihninin tabiatının emrettiği bir

186

. hususla yükümlü olduğu kesindir.

Fakat İbn Sina'nın neredeyse salt felsefi bir tefekküre dönüştürdüğü "akılcı" dua anlayışı ile, içinde barındırdığı zikir ve tefekküre rağmen, kul ile Rabbi arasında içten bir birlik, En Yüce Hakikat ile bir oturma ve sohbet, O'nu gönül gözüyle müşahede etme ve Hakk'ın sesini dinleme olan tasavvuf duası arasında büyük bir fark vardır. Ve bunların hepsinden önemlisi, Sevgili'nin âşığın kalbine hükmetmesi ve âşığın Sevgili'ye öyle bir dalmasıdır ki, önderlerinin dediği gibi, :O'ndan başka hiçbir şeyi görmez ve duymaz

Eğer O bana görünürse, ben bütün gözlerim, eğer O bana konuşursa, .ben bütün kulaklarım

İbn Arabi, kul ile Hakk arasında bir oturuş olan hakiki zikir hakkında şöyle der: "Çünkü bu, bu insan yaratılışının değerini, kendisinden beklenen zikirle Allah'ı zikredenden başkası bilmez; zira O, Yüce Allah, zikredenin yoldaşıdır ve yoldaş, zikreden tarafından şahit olunur. Ve zikreden, yoldaşı olan Hakk'a şahit olmazsa, o zikreden değildir. Zira Allah'ın zikri, sadece diliyle zikredenin değil, bütün kulun içinden akar; zira o anda Hakk, sadece dilin özel yoldaşıdır; bu yüzden

187

. dil, O'nu, insanın görmediği yerden görür."

Sufiler, zikri namazdan daha çok tercih ettiklerine dair delil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu ifadesini gösterirler: "Bir saatlik tefekkür, bir yıllık ibadetten daha hayırlıdır." Kulun sıkıntıdan mücadeleye, arzu ve tamahtan kanaat ve zühdîye yönelmesini sağlayanın tefekkür olduğu söylenmiştir. Ayrıca tefekkürün, gözlem ve takvayı ortaya çıkaran, zikir ve hidayet getiren şey olduğu da söylenmiştir, zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Onda olanı hatırlayın ki takvalı olasınız." (Bakara 2:63). Ve düşmanlarını tarif ederken yaptığı şu ifade de: "Gözleri Benim zikrimden perdeli olanlardır." (Kehf 101). Kim O'ndan razı

olursa onu zikrine iletir, kim O'na gazap ederse onu zikrinden alıkoyar. Allah'ı zikretmek, dediğimiz gibi takvayı getirir. Zira Allah'ı zikreden kimse, kalbi O'ndan başka her şeyden boş olarak Allah'a yönelir ve Allah'ı zikreden kimseden perdeli olan kimse, kalbi O'ndan başkalarıyla ve her şeyle meşgul olduğu için Allah'tan perdeli olur. Namazın ise vakitleri, hatta saatleri vardır ve bazı zamanlarda caiz olmayabilir. Şüphesiz, kul ile Rabbi arasındaki bir sohbet, yakınlık anları getirebilir, fakat sürekli zikrin sonucu olan sürekli yakınlıkla kulu Rabbine yakınlaştırmaz, çünkü her zaman ve her durumda devam eder. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: {Onlar, ayaktayken, otururken ve yanları üzerindeyken Allah'ı zikrederler.} [Al-i İmran: 191]. Bilakis, sufilere göre zikir, bütün insan amellerinin en hayırlısı ve Allah katında en temiz olanıdır. Bu hususta Allah Resulü'nün (s.a.v.) şu hadisini rivayet ederler: "Size amellerinizin en hayırlısını, Rabbinizin katında en temizini, derecelerinizin en yükseğini, altın ve gümüş vermekten daha hayırlısını haber vereyim mi?" Ashab: "Bu nedir ey Allah'ın Resulü?" diye sordular. Resûlullah (s.a.v.): "Allah'ı anmaktır." buyurdu.[188.] Hadiste bildirildiği gibi Allah'ı anmak, Şeriatın Müslümanlara emrettiği ve yapılmasını emrettiği birçok amelden, örneğin altın ve gümüş vermek olarak adlandırılan sadakadan ve boyun vurmak olarak adlandırılan cihattan daha hayırlıdır. Bu, anmanın bu yükümlülüklerin yerine geçebilecek bir şey olduğu anlamına gelmez, aksine dini değerler ölçeğinde onlardan daha üstün olduğu anlamına gelir. Eğer bir kişi Allah'ı gerçek bir anma ile anarsa ve belirttiğimiz gibi bütün hal ve hareketlerinde O'nu aklında tutarsa, Allah'ın kendisine emrettiğini en mükemmel şekilde yerine getirecektir. Onun yükümlülüğünü yerine getirmesi, sadece farz olan emirde Allah'a itaat etmesinden dolayı değil, kalbinin derinliklerinden yayılan o güçlü manevi eylemin, yani Allah'ı anmanın sonucu .olacaktır

* * *

Anma ve çekim ve aydınlanmanın şartları

Tasavvuf zikri, yukarıda açıkladığımız gibi, pasif bir eylem değildir. Tanrı'nın veya herhangi bir ilahi ismin tekrarlanması sırasında dil tarafından gerçekleştirilen mekanik bir eylem değildir; aksi takdirde, tasavvufun atıfta bulunduğu manevi güce sahip olmazdı. Aksine, zikredenin canlılığının hatırlanan nesneyle bağlantı kurmaya

yönlendirildiği ve özleminin ona odaklandığı, böylece tamamen ona daldığı olumlu bir eylemdir. Tanrı'yı ihmal etmeden veya başka hiçbir şeyle dikkati dağılmadan Tanrı ile tam bir mevcudiyettir. Hatırlanan nesne, zikredenin kalbine hükmeder ve zikreden, hatırlanan nesnede kaybolur, onu tek başına görme ayrıcalığının tadını çıkarır. Bu nedenle, zikir -bireysel veya kolektif olarak- bir vecit hali .uyandırmanın ve aydınlanmaya ulaşmanın bir yoludur

Törenleri sırasında Tanrı'yı zikredenlerin yaptığı mekanik sözlü tekrarlar ve monoton bedensel hareketler, bunlara eşlik edebilecek dinlemeyle birlikte, bu halin oluşması için uygun atmosferi yaratmaya yardımcı olan koşullardır. Gerçekten de, Tanrı'nın adını veya herhangi bir ilahi adı tekrarlamak, zikrin yalnızca ilk aşamasıdır. Tanrı'yı zikreden kişi, önce diliyle, sonra dili ve kalbiyle birlikte Tanrı'nın adını tekrarlamaya devam eder. Sonra, dilini zikirden alıkoyar ve kalbinin onu yalnızca söylemesine izin verir, ta ki Tanrı'yı zikir ruhsal varlığının her yerini doldurana kadar. Burada, hal onu ele geçirir ve var olmaktan çıkar. Burada da, Tanrı ona -el-Gazali'ye göre-peygamberlerine ve evliyalarına açtığını açar. Bazen bir an çakıp sonra kaybolan ve bazen de birkaç an süren aydınlanmaya ulaşır. Bu, insanın bu hayatta elde edebileceği en büyük şey olan bir zevkle birlikte gelen, tarif edilemeyecek bir haldir. Sufilerin aradığı hatırlama, Tanrı'da yok olmanın özüdür veya o yok olmaya giden yoldur. Zünnûn el-Mısrî şöyle demiştir: "Kim Allah'ı hakikaten hatırlarsa, O'nun hatırlaması eşliğinde her şeyi unutur ve Yüce Allah her şeyi onun için [189] . saklar ve her şeyi onun için değiştirir."

:Rivayet olunduğuna göre, eş-Şabli meclisinde şöyle dua ederdi

Seni hatırladım ama bir an bile unutmadım, en kolay hatırlanacak şey .ise dilimle hatırlamak

Hiçbir duygu olmadan tutkudan neredeyse ölüyordum ve kalbim bana aşıktı

Tutkum bana senin varlığını gösterdiğinde, seni her yerde mevcut .gördüm

Var olan bir şeye konuşmadan hitap ettim, bilinen bir şeyi görülmeden [190] gözlemledim.

Yani, vecd kuvveti onu ele geçirdiğinde ve Hakk'ın onun yoldaşı ve kendisiyle birlikte hazır olduğuna şahitlik ettiğinde ve kalbi Allah'tan başka her şeyden boşaldığında, her şeyde ve her yerde Allah'ı müşahede etti, dil olmadan onunla konuştu ve görmeden O'nu müşahede etti. İşte tam da bu, daha önce bahsettiğimiz müşahede .birliği olan Sufi fesihtir

Sonraki Sufilerin çemberler halinde zikirden ve müzik ezgilerine eşlik eden ritmik dans hareketlerinden ne anladıklarına gelince, bu hiç de zikir değil, daha ziyade epilepsiden daha düşük bir duruma, Sufi yok oluşuna yol açan bir tür hile ve büyü. Bu, samimi Sufilerin reddettiği sözde Sufiler arasındaki bozulmanın bir tezahürüdür. Sufizm, güzelliğini çarpıtan ve itibarını ve anlamını bozan bu cahil insanların .elinde olduğu gibi hiçbir şeye maruz kalmamıştır

Zikir, kul ile Rabbi arasında ortak bir meseledir. Bakara Suresi 152. ayette bildirildiği gibi ve Peygamber Efendimizin Allah'tan rivayet ettiği, Yüce Allah'ın şu hadisinde bildirildiği gibi: “Ben, kulumun beni zannettiği gibiyim. Beni andığında ben onunla beraberim. O, Beni kendi kendine anarsa, Ben de onu kendi kendime anarım. O, Beni bir mecliste anarsa, Ben onu ondan daha hayırlı bir mecliste anarım. O, Bana bir karış yaklaşırsa, Ben ona bir arşın yaklaşırım. O, Bana bir arşın yaklaşırsa, Ben ona bir kulaç yaklaşırım. O, Bana yürüyerek . gelirse, Ben ona koşarak gelirim.”[191]

Kul ile Rabbi, Rahman, Sevgi dolu, duaları işiten ve kendisine yakın olanlara yakın olan arasındaki bağı tarif etmek için bundan daha harika veya daha tatlı bir ifade bilmiyorum. İslam'ın Tanrısını, bazı inkarcıların tarif ettiği gibi, kullarını kaderleriyle ilgilenmeden kontrol eden zalim bir zalim olarak tarif etmekten daha uzak veya hakikatten !sapmaya daha yakın hiçbir şey yoktur

* * *

Rehberlerin ve tarikat liderlerinin rehberliğinde tasavvuf hayatı

Müslüman veya gayrimüslim olsun, Sufiler geleneksel olarak Sufi hayatını iki bölüme ayırmışlardır: mücadele hayatı ve tefekkür hayatı. Bir yandan çilecilik, manevi egzersizler ve ibadetler, diğer yandan Sufi yolu boyunca ortaya çıkan anlamlar, sırlar, işaretler ve kaynaklar arasında ayrım yaparlar. Ortaçağ Hristiyanları ilk bölüme "arınma hayatı", ikinci bölüme "aydınlanma hayatı" adını vermişlerdir. İslam

Sufizmi birincisine "çilecilik", ikincisine "Sufizm" adını vermiştir. Bu, bu kitapta bazı yerlerde araştırma ve konuların sunumunu kolaylaştırmak ve aydınlık Sufi fenomenlerini, sebeplerin sonuçlarına bağlı olduğu bir şekilde Sufi hayatının pratik tarafıyla ilişkilendirmek için bağlı kaldığımız bir ayrımdır. Ancak gerçek şu ki Sufi hayatı bölünemez, bölünemez bir bütündür, zamansal sınırlara tabi olmayan, birbirine bağlı bir birliktir, böylece bir bölümün diğerinden önce geldiği söylenebilir. Akıl mantığına da tabi değildir, öyle ki pratik tarafı öncüller, aydınlatıcı tarafı ise sonuçlar olarak tanımlanabilir. Evet, sufinin deneyimlediği manevi faydaları ve psikolojik halleri mücadelenin meyveleri olarak tanımlayabiliriz, ancak buradaki meyve ne tercih edilebilir ne de onu taşıyan ağaçtan bağımsız bir şeydir; .bilakis onun ayrılmaz bir parçasıdır

Tıpkı bir ağacın meyve vermeden büyüyüp gelişebileceği ve yapraklanabileceği gibi, Sufi gezgin de rehbersiz, sağlıksız bir mücadele hayatı yaşayabilir, yoğun, manevi hayattan hiçbir şey elde edemeyebilir. Sonuç olarak, onun manevi egzersizleri ve mücadeleleri, öz arınma ve Tanrı ve yaratılışla samimi ilişkiler gibi istenen sonuçları üretmez. Bu nedenle, Sufiler, müritlerin, kendilerine yolun zorluklarını aşmada rehberlik edebilecek ve manevi yükseliş merdivenlerini tırmanmalarını sağlayabilecek şeyhlerinin eşliğinde kalmalarını .zorunlu kılmıştır

Sufi yoldaşlığı sadece müritlik veya takipten ibaret değildir. Aksine, şeyh açısından bir bağlılık, rehberlik, yakın izleme, müridin sorumluluğu, koşulların düzeltilmesi, eleştiri, eğitim ve manevi hayatın sırlarına dair bir içgörüdür. Aynı zamanda sevgi, şefkat ve empati ve katılık veya katılığın gerektiği yerde katılık ve katılığın benimsenmesidir. Mürit açısından ise, rehberlik eden şeyhin kişiliğinde itaat, sevgi, delege etme ve yok olmadır. Bu şekilde, şeyh müridin gizli manevi enerjisini yönlendirebilir ve onu potansiyelden eyleme, meyve verecek bir şekilde kanalize edebilir. El-Kuşeyri'nin hocası Profesör Ebu Ali el-Dakkak şöyle demiştir: "Eğer bir ağaç kendiliğinden büyürse ve kimse onu beslemezse, yaprak üretecek ama meyve vermeyecektir. Benzer şekilde, bir müridin mezun olduğu bir hocası yoksa, ondan hiçbir şey çıkmayacaktır."[192] Ebû Yezid el-Bistâmî diyor ki: “Kimin öğretmeni yoksa, onun öğretmeni ”.şeytandır

Bu manevi liderlik, yalnızca rehberliklerinde samimi olan ve dinlerine ve yoldaşlarına bağlı, nüfuz eden içgörüye ve güçlü ayırt etme yeteneğine sahip büyük manevi şahsiyetler için mümkündür. Bunlar, zaman zaman ortaya çıkan ve ortaya çıkmaya devam eden, bazıları yazar kitapları olmasa bile, tasavvuf okulları kurmuş ve kurmaya devam eden küçük bir Sufi grubudur. Bu manevi şahsiyetler, öğretme ve vaaz etmekten çok ilham ve inançla yönlendirilen yaşayan, parlak, ilham verici modellerdir. Tasavvuf tarihi, yalnızca mürit yetiştirmede değil, aynı zamanda İslam Tasavvufunun manevi hayatını şekillendirmede de önemli rol oynayan bu şeyhlerin önemli bir kısmının adını kaydeder. Bunlar arasında tarikat adamlarından Ebu'l-Kasım el-Cüneyd, Ebu Hafs el-Neyseburi ve Ebu Ali el-Dakkak'ın yanı sıra tarikat adamlarından Abdülkadir el-Geylani, Ebu'l-Hasan el-Şazilî, Ebu'l-Abbas el-Mursi ve İbn Ata'ullah el-İskenderi de .bulunmaktadır

Tasavvufun, şeyh ile müritler arasındaki ilişkiyi tanımlayan ve her birinin görevlerini belirten kendi görgü kuralları vardır. Bu görgü kuralları ve görevler şeyhler ve tarikatlar arasında ayrıntılarda farklılık gösterebilir, ancak Tanrı yolunu arayan kişinin sapmayacağı temel, .esas konularda hemfikirdirler

Müridin hocasına karşı ilk görevi, mürit kendisine İslam hukukunun açık anlamıyla çelişen bir şey yapması emredildiğini düşünse bile, hocasının emrettiği her şeye mutlak itaat etmektir. Bazı Sufiler, önce hocaya itaat etmeyi, sonra da Allah'a itaat etmeyi talep edecek kadar ileri gittiler. Onlara göre, Allah'a itaat ancak hoca doğru rehberlik sağlarsa geçerlidir. Müridin hocasına itaatsizliğini, iradesinin samimiyetsizliğinin ve durumunun bozukluğunun kanıtı olarak .görürler

İkinci görev, müridin sırrını şeyhi dışında herkesten saklaması ve yaptığı her hareketi veya aklından geçen her düşünceyi ona açıklamasıdır. El-Kuşeyrî şöyle der: "Eğer şeyhinden bir nefesini bile gizlerse, o zaman arkadaşlığında ona ihanet etmiş olur."[193.]

Şeyhinin tavsiye ettiği şeye karşı istemeden bir suç işlerse, bunu hemen şeyhine itiraf etmeli ve alacağı cezaya boyun eğmelidir. Bu ilke bize bazı Hıristiyan mezhepleri arasındaki "itiraf" ilkesini hatırlatır, ancak ikisi arasındaki fark temel ve esastır. Hıristiyan "itirafı" dinin

temel bir ilkesine bağlıdır, oysa Sufi itirafı bir etik sistemin parçasıdır .ve herhangi bir inanç meselesiyle bağlantısı yoktur

Müridin Şeyh ile arkadaşlığı, müridin yola girme kararlılığı sağlam olana kadar gerçek anlamda başlamaz. Bu kararlılık, mürit yolun "eşiğini" veya ilk durağını -tövbe durağını- geçmediği sürece sağlam değildir ve anlamı yalnızca günahları bırakmak ve geçmiş günahlar için bağışlanma dilemek değil, aynı zamanda hedefleri ve güdüleri arayan kişinin daha önce aşina olduğu her şeyden farklı olan yeni bir hayata girme kararlılığıdır. Bu nedenle, Sufiler tövbe durağını yeni bir doğuma benzetirler, çünkü bu iki hayat arasındaki ayrım çizgisidir: bu .dünyadaki ve bu dünya için hayat ve Tanrı'da ve Tanrı için hayat

Bu anlamda tövbenin nedenleri çok ve çeşitlidir. Tarih, Müslüman ve gayrimüslim evliyaların tarihinde bunlardan çok sayıda kaydetmiştir, bunlara doğaüstü vizyonlar ve Gazali krizi, Aziz Augustine krizi ve diğerleri gibi ciddi ruhsal krizler de dahildir. Ancak bu, bizi burada .ilgilendirdiğinden daha çok psikologları ilgilendiren bir konudur

Eğer şeyh, müridinin tövbesinin samimiyetinden eminse, ona eşlik etmeyi, onu gözetmeyi ve yolun sonraki aşamalarında onu izlemeyi kabul eder. Sufiler bu aşamalara "durumlar" ve müridin bu aşamalar sırasında deneyimlediği manevi olaylara "durumlar" demeyi kabul etmişlerdir. Ebu Nasr es-Sarraj, tasavvuf üzerine yazılmış en eski Arapça kitap olan "Al-Lama" adlı kitabında bu durumlardan yedisinden bahsetmiştir: tövbe, kanaat, zühd, fakirlik, sabır, güven ve kanaat. Ayrıca on durumdan bahsetmiştir: hatırlama, yakınlık, sevgi, .umut, özlem, yakınlık, kesinlik, gözlem ve huzur

El-Kuşeyri ve el-Hucviri daha fazla sayıda makam ve durumdan bahseder ve bunları sunmak ve açıklamak için kendi yöntemleri vardır. Belki de el-Kuşeyri, sıklıkla "daralma ve genişleme", "huşu ve aşinalık", "hazır olma ve vecd", "toplanma ve ayrılma", "yok olma ve hayatta kalma", "ayıklık ve sarhoşluk", "silme ve teyit", "gizleme ve tezahür" vb. gibi zıt çiftler halinde sunduğu Sufi durumlarının tanımlarında daha kesindir. Öte yandan el-Hucviri, bu terimlerin kavramlarının Sufi analizinin kesinliği ve bunlar hakkında parlak bir akademik üslupla tartışması ve yorumlamasıyla ayırt edilir. Ayrıca, varsa, Sufilerin bunlar hakkındaki farklı görüşleri konusunda .rehberliğiyle de ayırt edilir

Yol, tüm duraklar tamamlanana kadar bitmez ve yolcu, bir önceki durakta mükemmellik derecesine ulaşmadığı sürece bir duraktan

diğerine ilerlemez. Tüm durakları geçtiğinde, daha yüksek bir manevi seviyeye, bilgi ve tanıklık seviyesine geçer. Bilginin mükemmelliği, .Sufi'nin bilen ve bilinenin birliğini zevkle algılaması içindir

Sufi grubu

Tıpkı büyük Sufi üstatlarının, İslam'da altıncı yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Sufi tarikatlarının öğretilerinden de anlaşılacağı üzere, Sufi yolunun pratik görevlerinin ayrıntılarında farklılaşmaları gibi, teorik konularda, parlak yaşamda ve onun makamlarda ve hallerde tezahürlerinde de farklı bakış açıları vardı. Bu farklılıkların bazı yönleri, ilahi aşk, hatırlama, yok olma, hayatta kalma ve diğerleri gibi Sufi yaşamının fenomenleri hakkında tartıştığımız şeylerde bize açık hale geldi. Bu farklılıklar, tasavvufun kendisi kadar eskidir, ancak taraftarlarını teolojiden anladığımız "tarikatlar" rütbesine veya hatta fıkıhta anladığımız düşünce okulu rütbesine yükseltmezler. Teolojik farklılıklar, dinî doktrinin temel ilkelerinin veya bu temel ilkelerden türeyen meselelerin yorumlanması ve anlaşılmasındaki farklı yaklaşımları temsil eder; örneğin, ilahî sıfatlar ve özellikle ilahî kelam sıfatı sorunundan kaynaklanan Kur'an'ın yaratılışı veya kadimliği sorunu ile ilahî adalet sorunundan kaynaklanan insanın özgür iradesi .veya determinizmi sorunu vb

Teolojik mezhepler, inançları türetme, destekleme ve akılcı ve metinsel kanıtlarla savunma yaklaşımlarında da farklılık gösterir. Bazıları Kuran metinlerinin ve Peygamber hadislerinin açık anlamlarına bağlı kalırken, diğerleri onları farklı şekilde yorumlar. Hepsi de mezhebin benimsediği genel doktrinin ruhuyla uyumlu olan yorumlama yöntemleri, yönelimleri ve yaklaşımları bakımından farklılık gösterirler. Her durumda, konuşmacının pozisyonu belirli bir doktrinel konu üzerinde değil, daha ziyade bir bütün olarak din üzerinde ortaya çıkar. Antropomorfistler ve antropomorfistler, kutsanmamış ilahiyatçılar değildir; Mu'tezile, Eş'ariler, Keramiyye ve Haşaviyye değildir; Şiiler Sünniler değildir, vb. Gerçekten de, bu grupların her biri, tek tanrıcılık ilkesi olan ilk doktrinel ilke konusunda fikir birliğine varmalarına rağmen, dini diğer grupların temsil ettiğinden farklı bir biçimde temsil .eder

Tasavvuf mezheplerine gelince, aralarında inanç meseleleri hakkında bir ihtilaf yoktur, fakat tasavvuf hayatı, özü, bileşenleri, hedefleri, metotları ve tezahürleri hakkında ihtilaf vardır. Başka bir deyişle, tasavvufçular, Eş'ari, Mu'tezile veya Zahiri olma kapasiteleri

bakımından değil, tasavvufçu olma kapasiteleri bakımından farklılık gösterirler. Bir tasavvufçu bunlardan biri veya diğeri olabilir. Seçtikleri hayat tarzı ve kendilerini diğerlerinden ayıran şey hakkındaki görüşlerinde, bu yolda kendilerine vahyedilen garip haller ve merhalelerde, ayrıca bu vahyin hakikatinde ve manevi değerinde farklılık gösterirler. Son olarak, hedeflerine giden başarılı bir yol olarak gördükleri şeyde farklılık gösterirler. Yoldaşları ve müritleri bu .yolda onları takip ederler

yılında vefat eden Şeyh Ebu'l-Hasan Ali bin Osman bin Ali 456 el-Celabi el-Hucviri, Farsça tasavvufun en eski ve en iyi kaynağı olan "Keşfu'l-Mahcub" adlı kitabında, "Tasavvuf mezhepleri" olarak adlandırdığı konulara ilginç bir bölüm ayırmıştır.[194.] Bunlar, saf tasavvufun dönemi olan ve büyük yenilikçi sufilerin çoğunun ortaya çıkışına tanıklık eden Altın Çağ'da İslam tasavvufunda ortaya çıkan gruplardır. Tasavvuf, felsefe ve mistik bilimlerle herhangi bir karışmadan nispeten uzaktı. El-Hujviri bu grupları on ikiye böldü, onunu kabul etti ve ikisini reddetti ve onları Hululiyya adı altında :birleştirdi. Kabul edilen on gruba kurucularının adını verdi

.Muhasebe: Hâris bin Esad el-Muhasibi'ye nisbet edilir -1

Al-Qassariya: Hamdoun bin Ahmed Al-Qassar Al-Malami'ye - 2 .atfedilir

Al-Tayfuriyah: Adını Ebu Yezid Tayfur bin Issa Al-Bistami'den - 3 .almıştır

.El-Cüneydiye: Ebu'l-Kasım el-Cüneyd'e atfedilir - 4

.Nuriye: Ebu'l-Hüseyin Nur'un adıyla anılır - 5

.Es-Sahliyya: Adını Sehl ibn Abdullah el-Tastari'den almıştır - 6

El-Hakimiyah: Ebu Abdullah Muhammed bin Ali El-Hakim - 7 .El-Tirmizi'ye atfedilir

.Al-Kharaziyah: Adını Abu Saeed Al-Kharaz'dan almıştır - 8

.El-Hafiyye: Ebu Abdullah Muhammed bin Hafif El-Şirazi'ye atfedilir - 9

.Al-Siyariyah: Adını Abu Al-Abbas Al-Siyariyah'dan almıştır - 10

Bildiğimiz kadarıyla başka hiç kimse bu türdeki Sufi mezheplerinin bir sınıflandırmasını üretmemiştir. Aksine, bu, el-Hucviri'nin parlak bilimsel kitabındaki benzersiz bir türdür. Bu bölümde, genel Sufi alanını inceler ve onun belirgin özelliklerini ayırt etmeye çalışır. Bu özellikleri, Sufizmlerini karakterize eden ve Sufizmin genel seyrinde iz

bırakan takipçileri ve manevi öğretileri olan Sufi tarikatının büyük şeyhlerine odaklar. Bu nedenle, bu şeyhlerin her biri, bazen uzun bazen kısa, kendi Sufizminin ve mezhebinin en belirgin özelliklerini ele alan özel bir bölüm ayırmış ve başkalarıyla paylaştığı çeşitli ayrıntıları dışarıda bırakmıştır. Ayrıca bazen bir Sufi ile diğeri arasındaki anlaşmazlık konularına da değinmiş, bunları ayrıntılı ve nesnel bir şekilde sunmuş, diğer Sufilerin ifadelerini alıntılamış ve genellikle kendi kişisel görüşünü kaydetmiştir. El-Hucviri bu şekilde tasavvufun doğuşundan hicri beşinci yüzyılın ikinci yarısının sonuna kadar tasavvuf okullarının ve bunların eğilimlerini anlatan minyatür bir .tabloyu önümüze sunmaktadır

Şimdi, el-Hucviri'nin değerlendirmesine göre, Sufi mezhepleri arasında anlaşmazlıkların ortaya çıktığı Sufi yaşamının bazı yönlerini, bu anlaşmazlığın doğasını ve kapsamını açıklığa kavuşturmak için sunuyoruz. Ancak, sunumumuzu bu konularda yalnızca .el-Hucviri'ninkiyle sınırlamayacağız

:İçermek

* * *

Yoksulluk ve zenginlikteki farkları

İnsanlar genellikle yoksulluk ve zenginlikten maddi anlamda bahsederler. Onlara göre yoksul, zenginlerin sahip olduklarına sahip olmayan yoksuldur. Zengin ise para, mülk veya diğer dünyevi mallar gibi bol miktarda geçim kaynağı verilmiş olan kişidir. İlk Müslüman zahitler yoksulluk ve zenginlikten bu anlamda bahseder, onlara ilişkin maddi anlayışın ötesine geçmezlerdi. Bu nedenle yoksulluğu yollarının temeli haline getirdiler ve sahip oldukları zenginlik ve mallardan vazgeçtiler. Aslında bu vazgeçişi, zühde alanına girmek için vazgeçilmez bir başlangıç yaptılar. İbrahim bin Edhem ve diğer Müslüman zahitlerin yoksulluk hakkındaki sözlerini incelersek, onların sözlerinde bundan başka bir şey bulamayız. Ancak, üçüncü yüzyıldan itibaren Sufiler yoksulluk ve zenginlik hakkında felsefe yaptılar ve bunlar için başka ölçütler benimsediler. Bu ölçütlerin parayla veya insanların sahip olduğu dünyevi mallarla hiçbir ilgisi yoktu; daha ziyade insan ruhu, onun nitelikleri ve arzuları ve Tanrı ve O'nun kulla olan ilişkisi ile ilgiliydi. Dolayısıyla onların fakirlik ve servete bakış açıları derin bir metafizik ve psikolojik bakış açısıydı ve bunun üzerine .yüksek bir manevi seviyede bir riyazet sistemi inşa ettiler

Fakir" (yoksul) terimi, Sufilik tarihinin başlarında Sufiler arasında" popüler hale geldi, neredeyse Sufi için bir unvan haline geldi. Ancak, Sufi anlamında "fakir", günlük ekmeği olmayan yoksul veya yamalı giysiler giyen dağınık, tozlu adam değildir, ancak bazı Sufiler bu türdendir. Aksine, Tanrı'ya karşı "fakirlik" niteliklerine ulaşmış ve buna göre yaşayan tam Sufi'dir. Bu, onların yoksulluk felsefelerinin ilk .noktasıdır, bu da "fakirliğin" yorumlanmasıdır

Onlara göre, fakir, erzak sıkıntısı çeken değil, aksine kalbi arzulanan şeye karşı istek duymayan kişidir. Bu, onların fakir tanımıdır ve bu, Sufi fakirliğinin olumsuz yönünü açıklayan bir tanımdır. Olumlu yönü ise, fakirin yalnızca Tanrı'da kendi kendine yetebilmesidir. Bununla ilgili olarak, El-Şibli şöyle der: "Fakir, Tanrı'dan başka hiçbir şeyde kendi kendine yetmeyen kişidir."[195.] Halk dilinde yoksulluk, "niteliklerin, arzuların ve iradelerin kaybı ve yalnızca Tanrı aracılığıyla başarıya ulaşmak" anlamına gelir. Bu anlamda, Sufi yoksulluğu, birçok vesileyle uzun uzun bahsettiğimiz "yok olma" durumuna ve bunlara yoksulluk demek alışılmış olmasa da birçok başka duruma yakındır. Tasavvufun koşullarını incelediğimizde, analiz ettiğimizde ve araştırdığımızda, bazılarının başkalarına, bazılarının başkalarına ve bazılarının da birbirleriyle birleştiğini fark ettik, sanki tek bir manevi deneyimin farklı tezahürleriymiş gibi, Sufinin Tanrı'ya tamamen daldığı "Sufi deneyimi". Sufiler ister “aşk”, “hatırlama”, “yok olma”, “zühd”, “özveri”, “fakirlik”, “güven”, “vecit”, “sarhoşluk” veya “çekim”den bahsetsin, onları tek bir gerçekliğin farklı anlamları etrafında gezinirken bulursunuz; bu, Tanrı ile olan birlikleri ve O’na olan bağları veya O’na olan yakınlıkları veya buna ne ad vermek isterseniz. Bu isimler, ezici ilahi ışık kalplerinde açığa çıktığında deneyimlerini renklendiren renklerden başka bir şey değildir veya bu ışığın kırıldığı .açılardır

Sufiler, fakirlik mi yoksa zenginlik mi daha iyidir diye ihtilafa düştüklerinde, maddi fakirlik ve zenginlik hakkında düşünmüyorlardı, çünkü aralarında maddi fakirliğin en gerekli özelliklerinden biri olduğu ve maddi zenginliğin terk etmeleri gereken şeylerden biri olduğu konusunda bir anlaşmazlık yoktur. Aksine, ihtilaf, fakirlik ve zenginlik hakkındadır, bunlar ruhun iki halidir ve bu iki halden hangisinin .Sufinin farkına varmaya daha layık olduğu konusundadır

Yahya ibn Muaz er-Razi, Ahmed ibn Ebî el-Havari, el-Hâris el-Muhasibi, Ebû'l-Abbas ibn Ata', Ruveym el-Bağdadi ve Ebû Sa'd Fadlullah ibn Muhammed el-Mihani, zengin olarak nitelendirilmenin fakir olarak nitelendirilmekten daha iyi olduğu görüşünü savundular. Çünkü zenginlik Allah'ın sıfatlarından biridir ve bir kul bununla nitelendirilebilir, oysa fakirlik sadece kulun bir sıfatıdır. Hem Allah'a hem de kula birlikte uygulanabilen bir sıfat, sadece kula uygulanabilen bir sıfattan daha iyidir. Ancak el-Hucviri'nin de belirttiği gibi bu hatalı bir argümandır, çünkü ortaklık yönü ayrıdır ve Allah'ın zenginliği kulun zenginliğiyle aynı şey değildir. Allah'ın zenginliği, O'nun kendi kendine yetmesi ve başka kimseye ihtiyaç duymaması anlamına gelir ve bu nedenle Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Kulun zenginliğine gelince, bu onun Rabbi aracılığıyla her şeyden bağımsız olmasıdır ve bu yeni yaratılmış bir özelliktir. El-Hucviri, genel olarak zenginliğin yalnızca Allah'a ait olduğuna ve fakirliğin kulda bulunan bir özellik olduğuna inanır, çünkü gerçek zenginlik sebeplerden bağımsız olmaktır. Tüm sebeplerin kaynağı olan Allah kim ise, o zengindir. Yüce Allah, Kendisini alemlerden bağımsız olarak tanımlar, yani hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve hiçbir şey tarafından .yaratılmamıştır

Sufilerin büyük çoğunluğu, sufinin zengin olmaktan ziyade fakir olarak tanımlanmasını iki nedenden dolayı tercih ederler: Birincisi, Kur'an ve Hadis, fakirleri över ve onları Allah'a daha yakın ve daha sevgili olarak tanımlar. Yüce Allah şöyle buyurur: "Çünkü fakirler, Allah yolunda kendilerini alıkoymuş, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen kimselerdir. Cahiller, iffetlerinden dolayı onları zengin sanırlar. Sen onları simalarından tanırsın, insanlardan bir şey istemezler." "İnanın ve hayırdan her ne harcarsanız, şüphesiz Allah onu bilir." [Bakara: 273] Ve şöyle buyurur: "Sabah akşam Rablerine O'nun rızasını dileyerek dua edenleri kovma. Senin için onların hesabını verecek bir şey yoktur, senin için onların hesabını verecek bir şey de yoktur. Öyleyse onları kov ve böylece zalimlerden ol." [[En'am: 52

Rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Fakirler zenginlerden beş yüz yıl önce cennete gireceklerdir." Ancak burada kastedilen maddi yoksulluktur ki bu, zaruri olan az şeyle yetinmek ve dünya zevklerinden vazgeçmektir. İkinci sebep ise her insanın Allah'a muhtaç olması, neticenin de sebebe muhtaç olmasıdır.

Yani muhtaçlık, bir şeye malik olsun veya olmasın, yaratılışın tabiatında vardır. Bu, kulluğun tam anlamıdır. Zira Allah, hem Süleyman'ı hem de Eyüp'ü "kul" sıfatıyla tavsif etmiştir: "O ne güzel kuldu! O, çokça yönelen biriydi." (Sad: 44). Oysa Süleyman büyük bir mülke sahipti ve Eyüp de fakir, sıkıntı çeken bir adamdı. Bir kulun, kendisine varlık ve bu varlığın devamını sağlayan vasıtaları bahşeden Allah'a olan ihtiyacından daha büyük yoksulluk ne olabilir? Allah'ın kendisine lütuflarda bulunduğu zengin kişi, aslında fakirdir. Çünkü nimetlerin kendisi düşünüldüğünde zengindir, ama "nimetleri veren" .düşünüldüğünde "fakir"dir

Eğer yoksulluğu kulun Rabbine olan ihtiyacı, zenginliği ise O'nunla kendi kendine yetmesi olarak anlarsak, o zaman kul için hangisinin daha iyi ve daha tam olduğu sorusu önemsizdir. Bunun nedeni, el-Cüneyd'in ifadesiyle, "Eğer Yüce Tanrı'ya ihtiyaç doğruysa, o zaman Yüce Tanrı ile kendi kendine yetme doğrudur. Eğer Yüce Tanrı ile kendi kendine yetme doğruysa, o zaman kendi kendine yetme tamdır. Dolayısıyla hangisinin daha tam olduğu söylenmez: yoksulluk mu yoksa kendi kendine yetme mi, çünkü bunlar diğeri olmadan [196] . tamamlanmayan iki durumdur."

:İçermek

Memnuniyet

Tasavvufçuların, onu bir hâl veya makam olarak ele alırken ihtilaf ettikleri olgulardan biri de şudur: Acaba kanaat mi zühdden daha ?iyidir, yoksa zühd mü zühdden daha iyidir

El-Hâris el-Muhasibi'nin düşünce okulu, kanaati bir hal olarak kabul ederek kendini ayırt etti ve Horasanlılar bunu takip etti. Irak halkı bunu bir makam olarak kabul etti. Bu, el-Hucviri'nin görüşüdür, ancak el-Kuşeyrî bu görüşü tamamen tersine çevirerek şöyle diyor: "Iraklılar ve Horasanlılar kanaatin bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu konusunda ihtilaf ettiler. Horasanlılar şöyle dediler: Kanaat makamlardan biridir; Allah'a güvenen kişinin nihai hedefidir, yani kulun kendi kazanımıyla elde ettiği bir şeye yol açar. Iraklılar ise şöyle dediler: Kanaat hallerden biridir, ancak kulun bir kazanımı değildir, [197] . aksine diğer tüm haller gibi kalbe gelen bir felakettir."

Kuşeyri bu iki eğilimi uzlaştırmaya çalışarak şöyle der: "İki dili birleştirerek, kanaatin başlangıcının kul tarafından kazanıldığı ve makamlardan biri olduğu, sonucunun ise hâller arasında olduğu ve kazanılmadığı söylenebilir." [198]

Bu bir kelime meselesi değil, daha ziyade "memnuniyet"i bu hayatın unvanı ve özü olarak ele alarak, Sufi hayatının özüne dair derin bir içgörü ortaya koyan konulardan biridir. "Memnuniyeti" bir hal olarak ele alırsak, Tanrı'nın kulun kalbinde dönüştürdüğü ve onu ona geri döndürdüğü bir şeydir - geri döndüğünde - tıpkı diğer hallerde olduğu gibi. Ancak, onu bir "makam" olarak ele alırsak, arayıcının egzersiz, mücadele ve Tanrı'nın bilgeliği ve eylemleri üzerine tefekkür yoluyla elde ettiği edinilmiş konulardan biridir. "Memnuniyet" için doğru olan şey, tövbe, dindarlık ve sevgi gibi Sufi hayatının diğer yönleri için de doğrudur. Bunların gerçekten haller veya makamlar olup olmadığını veya başka bir deyişle yetenekler veya kazançlar olup olmadığını merak edebiliriz. Bunların hepsini, kulun eylemlerinin hiçbir önemi olmayan ilahi armağanlar olarak düşünmek abartı olabilir, çünkü bu, mücadelelerin ve manevi egzersizlerin değerini tamamen ortadan kaldırır. Bunların hepsinin kulun kazancı olduğunu ve böylece Allah'ın dilediğine bahşettiği ilahi takdire giden yolu tıkadığını ileri sürmek de abartı olur. Kuşeyri'nin benimsediği orta yol, başlangıçta kazanılan ve sonunda bahşedilen en iyi çözümdür. Yani, halinin başlangıcında, sufi nefsiyle mücadele eder, onunla mücadele eder ve onu disiplin altına alarak onu kanaat, takva veya tövbe makamına götürür. Sonra, bu makamlarda, Yüce Allah ona kabiliyetler bahşeder ve kalbine kanaat, takva ve tövbesine olan inancını ve kesinliğini artıracak şartları yerleştirir.

Fakat "rıza" iki türlüdür: Kulun rızası ve Allah'ın rızası. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular." (Beyyine: 8) Allah'ın kuldan razı olması, onun kendisine itaat etmesinin mükafatı ve bu dünyada ve ahirette anılmasının yüceltilmesidir; kulun Allah'tan razı olması ise Allah'ın iradesine tam teslimiyet, hükmünü ve kaderini kabul etmek ve emirlerini yerine getirmektir. Bu şekilde Allah'ın rızası kulun rızasından önce gelir, çünkü Allah birinden razı olmazsa onu kendisine itaat etmeye yönlendirmez. Dolayısıyla kulun rızası Allah'ın ondan razı olmasına bağlıdır ve bunun zorunlu bir sonucudur.

Kul kanaat makamına erişince, verme ve vermeme, verme ve vermeme, zevk ve acı onun için eşittir. Ona göre, iyi ve kötü bütün olaylar eşittir. İster bu dünyadaki fakirlik ve hastalık gibi İlahi azamet kürelerinden olsun, ister ahirette Cehennem azabı olsun. Bu dünyadaki zenginlik ve sağlık gibi İlahi Cemal küreleri ile ahirette Cennet mutluluğu eşittir. Hüseyin b. Ali (r.a.)'ye, Ebu Zer el-Gıfari'nin "Fakirlik bana zenginlikten, hastalık bana sağlıktan daha sevimlidir." sözü hakkında soruldu. Dedi ki: "Allah Ebu Zerr'e rahmet etsin. Bana gelince, derim ki: "Kim Allah'ın güzel seçimine güvenirse, Allah'ın seçtiğinden başkasını istemez." Hüseyin bin Ali'nin cevabı, kulun iradesini terk edip onu tamamen Allah'ın iradesine emanet etmekti ve .bu gerçek kanaattir

Mükemmel Sufi, bakışlarını kendisine verilen şeye değil, Veren'e çeviren kişidir. Dolayısıyla, eğer Tanrı ona nimetler verirse, onlardan duyduğu memnuniyet, nimet oldukları için değil, Tanrı'dan geldikleri içindir. Bunun nedeni, nimetlerle oldukları gibi tatmin olmanın nedenlere güvenmek olmasıdır. Dolayısıyla nimetler, Veren'e yol .açmadıkları sürece nimet değildir

Aynı şekilde, sıkıntıya razı olan kişi, sıkıntı olduğu için değil, Allah'tan geldiği için, kendisine indirdiği için, ona razı olur ve acısına katlanır. Ve seçilmiş olmaktan razı olan kişi, ancak Allah'tan geldiği için razı olur, onu seçen kişidir. Dolayısıyla, bu durumların hepsinde rıza ile .kastedilen Allah'tır ve Allah'tan razı olan kişi her şeyden razıdır

Kanaat, Sufi yaşamının kalbidir ve Sufi ahlakının etrafında döndüğü eksendir. Bu, Tanrı'ya güven ve bu dünyada zühdün kaynağıdır. Kalpte dinginlik ve ilahi kararlarda güvence aşılayan şeydir. İlahi aşkın ikizidir, hatta meyvesidir, çünkü sevgilinin yaptığı her şeyden hoşnut olmak sevgilinin doğasıdır. Ebu Osman el-Hiri şöyle demiştir: "Kırk yıl boyunca Tanrı beni hoşlanmadığım bir duruma koymadı ve hoşlanmadığım bir başka duruma da transfer etmedi." Bu, kanaat ve .aşkın mükemmelliğidir

:İçermek

Suçlama yöntemi ve tezahürlerindeki farkları

Kınamak, kendini düzeltme, kendini disipline etme ve kendini kibir ve ikiyüzlülüğün kirlerinden arındırma yöntemidir. En ünlü Sufi gruplarından biri ve ortaya çıktığı ortamda Sufi yaşamını şekillendirmede en büyük etkiye sahip olan biri tarafından öncülük .edilmiştir: Malamatiyye grubu

En ünlü şahsiyetleri arasında gerçek kurucusu kabul edilen Hamdun el-Kassar, Ebu Hafs el-Haddad ve Ebu Osman el-Hiri vardır. Üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nişabur'da ve genel olarak Horasan'ın her yerinde yayılan doktrinleri iki önemli ilkeye dayanmaktadır: Birincisi, nefse tüm eylem ve düşüncelerinde direnmektir. İkincisi, özellikle kul ile Rabbi arasındaki bağı çağrıştıran evlilik hayatının dışsal tezahürlerini gizlemektir. Aksine, insanların kınamasını ve azarlamasını çekmek için, görünürdeki İslami yasayla çelişen dış görünüşlerle insanların karşısına çıkmalıdırlar. Bu nedenle, onlara "Melametiye" denmiştir. Melametiye, bu iki temel üzerine, kendilerini Irak ve Levant'taki dindarlık ve zühd tezahürlerini ilan eden ve dini ritüeller ve biçimlerle dolu olan diğer Sufilerden ayıran pratik .ve teorik bir Tasavvuf sistemi inşa etti

Şeyh Ebu Abdurrahman Es-Selamî, yukarıda zikredilen iki temelden ayrılmayan Melametîyye'nin esaslarını, bu mezhebin doktrinini, bir yandan tasavvuf ile diğer yandan da "gençlik" ile olan bağlantısını analitik bir incelemeyle birlikte, neşrettiğimiz eşsiz bir risalede [199] . toplamıştır.

İnsanlığın en büyük düşmanı olarak gördükleri kendini suçlamaya karşı mücadelelerinde, ikiyüzlülüğü ele veren her türlü tezahürüne karşı savaştılar. Kendilerine ve takipçilerine, Sufilerin nişanı ve "fakirlerin" sembolü olan "murka'a"yı giymeyi yasakladılar. Bunun nedeni, murka'a giymenin gösterişçiliği ve giyen kişiye getirebileceği övgü ve hayranlığı ve ruhlarına kendini beğenme duygusu aşılayabilecek diğer şeyleri ima etmesiydi. Aynı nedenle, insanların karşısına dindarlık, doğruluk, fedakarlık ve benzeri dışsal işaretlerle çıkmayı da yasakladılar. Başka bir deyişle, eylemlerde, hallerde ve bilgide ikiyüzlülüğü yasakladılar. Bunların hepsinden dolayı kendini .suçlamayı ve tüm itaat eylemlerinde eksiklikler bulmayı savundular

Ebu Bekir el-Vasiti'nin Nişabur'a girdiğinde Ebu Osman el-Hiri'nin arkadaşlarına sorduğu söylenir: Şeyhiniz size ne yapmanızı emretti? Dediler ki: Bize itaat etmemizi ve bunlardaki eksiklikleri görmemizi emretti. Dedi ki: "Size saf Zerdüştlüğü takip etmenizi emretti. Neden ondan uzak durmanızı ve yaratıcısını ve yaratıcısını görmenizi [200] . emretmedi?"

Bez giymeyi terk etmenin, bir gösteriş ve riya göstergesi olması hususuna gelince, buna, Melâmetî mezhebinin ilk kurucusu Hamdûn el-Kassar ile Nişabur'un tanınmış adamlarından Nuh el-Ayyar arasında geçen ve el-Hucvirî ile Ferîdüddin el-Attar'ın da zikrettiği konuşmada rastlanmaktadır.[201] Hamdun dedi ki: “Bir gün Nişabur’un bir mahallesinde yürüyordum, Nişabur’daki şattatların (haydutların) lideri olan tanınmış fütüvvetlerden (haydutlardan) Nuh el-Ayyar ile karşılaştım. Ona dedim ki: ‘Ey Nuh, fütüvvet nedir?’ O da: ‘Benim fütüvvetim mi, senin fütüvvetin mi?’ dedi. Ben de: ‘İkisini de tarif et’ dedim. O da: ‘Ben abamı çıkarırım, hırkamı giyerim ve bu elbiseye yakışır işler yaparım; belki de Allah’ın huzurunda duyduğum utancımdan dolayı bir sufi olurum ve günahları terk ederim. Fakat sen hırkayı çıkarıyorsun ki insanlar seni aldatmasın ve onlar da seni aldatmasın. Benim fütüvvetim şeriatın dış görünüşüne uymaktır, senin fütüvvetin ise kalbine cevap vermektir.’” Nuh bu kısa ifadesinde, fütüvvet ile fütüvvet arasındaki temel farkı özetlemiştir. Malamiyye ve Sufi yaklaşımları, dini hayatı hem dışsal hem de içsel yönleriyle anlamaya yöneliktir. Eğer cübbenin dindarlık, zühd ve doğruluk sembolü olmanın ötesinde bir anlamı varsa, bu, giyen kişiye Tanrı önündeki statüsünü hatırlatması, kendisi için uygun olmayan eylemlerde bulunmasını engellemesi ve onu Şeriat'ın dışsal görünümüne uygun olanı yapmaya motive etmesidir. Bu şüphesiz itaat için dışsal bir nedendir. Cübbeyi giymeyen kınanacak kişiye ise bu nedene ihtiyacı yoktur, çünkü onun itaat için gerçek nedeni kalbin .çağrısıdır

* * *

Şartlara gelince, aralarındaki farka dair bir örnek vermekle :yetineceğiz

sarhoş ve ayık

Sarhoşluk ve ayıklık en belirgin ve belirli Sufi hallerindendir. Alimler bunlardan hangisinin bir Sufi için daha iyi ve daha uygun olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bu görüş ayrılığı bir yandan Ebu Yezid el-Bistami ve takipçilerinin, diğer yandan Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd ve arkadaşlarının tutumlarında belirgindir. Ebu Yezid, cazibe ve vecd hallerine kapılıp kendilerini tamamen kaybeden Sufilerden biriydi. Sözleri yokluk, gayb, sarhoşluk ve benzeri

ifadelerle doludur. Bu, onun çoğu halinde kendiyle ve Tanrı'dan başka her şeyle meşgul olduğunu ve meşgul olduğunu gösterir. Yokluk .tartışmamızda onun sözlerinin çoğundan daha önce bahsetmiştik

Kuşeyri, “sarhoşluğu” “şiddetli bir uykusuzluk” olarak tanımlıyor. 202. Bu geliş, Hakk'ın kula güzelliğinin sıfatları aracılığıyla vahyedilmesiyle gelir. Kul, sarhoşluğa benzer bir hale düşer, bu durumda kendisinin ve etrafındaki dünyanın bilincini kaybeder ve bilinci yalnızca Tanrı ile sınırlıdır, kuşatıcı, kapsayıcı veya zaman veya mekanda sınırlı değildir, aksine sonlunun sonsuzda tamamen emilmesi ve benlik ile nesnenin birliği konusunda ezici bir his vardır. Sufilere göre bu, Yüce Allah'ın Kur'an'da şu sözünde atıfta bulunulan "şok"tur: "Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Musa bayıldı" (A'raf: 143). Musa'yı sarhoş eden ve bayıltan geliş, Rabbi dağa tecelli ettiğinde ona geldi, yani dağda güzelliğinin bir suretinde göründü. O, bu sahnede kendinde değildi, sahneden ve .dağdan uzaklaşmıştı ve bilinci, Tezahür Eden Tanrı'da kalmıştı

Sarhoşluk ile ayıklık arasındaki fark, bir Sufi sarhoş olduğunda sarhoşluğuna dalmış olması ve yok olma ve kalıcılık hakkında hiçbir bilgisi, farkındalığı ve algısı olmamasıdır. Ancak ayıkken kendisinin ve etrafındaki dünyanın farkındadır, ancak bunlara yok olma gözüyle .bakar, çünkü kalıcılık yalnızca Tanrı olan gerçek varlığa aittir

Ebu Yezid ve arkadaşları sarhoşluğu ayıklığa tercih ettiler çünkü onlara göre ayıklık, kul ile Rabbi arasındaki en büyük perde olan insani niteliklerin varlığını gerektirir. Öte yandan sarhoşluk, bu .nitelikleri yok eder ve seçim, eylem ve planlama perdelerini kaldırır

Cüneyd ve arkadaşlarına gelince, sarhoşluğa kıyasla ayıklığı tercih ederler, çünkü sarhoşluk, kulu doğal halinden çıkarır ve bilinçli zihninin sağlamlığını ve hareket etme yeteneğini kaybetmesine neden olur. Meselenin sırrı -onlara göre- varlığın gerçekliğini "bilme"dir. Bir kişi şeyleri oldukları gibi bilirse, onlardan kaçacak ve onlara yokluk gözüyle bakacaktır. Şeylere yokluk gözüyle bakan kişi, bunların Tek .Gerçek Varlık'ın varlığına göre var olmadığını anlayacaktır

Sarhoşluk, el-Cüneyd ve arkadaşlarının görüşüne göre, bir çocuk oyun alanına benzer ve tasavvuf yolunda yeni başlayanlar için daha uygundur. Öte yandan, ayıklık, erkeklerin çığlık attığı bir arenadır ve ustalaşmış sufilerin bir özelliğidir. Sarhoşluk, onlar için, niteliklerin

kalırken benliğin yok olmasının yanılsamasıdır ve bu, perdenin kendisidir. Öte yandan, ayıklık, niteliklerin kaybolurken benliğin .sürekliliğinin vizyonudur ve bu da vahiydir

İçkiye düşkün olan bir kimse ne kadar içerse içsin asla doymayacağı gibi, ilahi şarabı tatmış ve onunla sarhoş olmuş bir kimse de ne kadar içerse içsin asla doymaz. Ayık olan kimse ne içmekten zevk alır ne de içebilir, sarhoş ise içmekten zevk alır ve daha fazlasını ister. Rivayet olunur ki Yahya İbn Muaz er-Razi, Ebû Yezid el-Bistâmî'ye şöyle yazmıştır: "Aşk denizinden bir damla içip de sarhoş olan kimse hakkında ne dersin?" Ebû Yezid şöyle demiştir: "Göklerin ve yerin denizlerini içmiş, henüz doymamış, dili dışarıda, 'Daha var mı?' diyen kimse hakkında ne dersin?"[203] El-Hujviri, bu iki ifadeyi yorumlarken şöyle diyor: "Yahya bin Muaz'ın burada sarhoşluktan, Ebu Yezid'in ise ayıklıktan bahsettiği düşünülebilir, ancak tam tersi doğrudur. Ayık adam, tek bir damla bile içemeyen kişidir ve sarhoş adam, içebildiği her şeyi içen ve daha fazlasını isteyen kişidir."[204.]

El-Cüneyd'e göre ayıklığın değerini artıran şey, vecd göstermeye yer bırakmaması ve sarhoşluğun yalnızca vecd sahibi olanlar için olmasıdır. Vecd göstermek, el-Cüneyd'in Sufileri eleştirdiği şeylerden .biriydi ve bunu manevi zayıflığın bir işareti olarak görüyordu

Bu sebeple Hallac'ın zorluklara boyun eğmiş, saklaması gereken bir sırrı saklamayan bir adam olduğunu düşünerek ona eşlik etmeyi .reddetti

Rivayet olunduğuna göre Hallac, Amr bin Osman ile olan bağlarını kopardığında Cüneyd'in yanına geldi ve ona: Seni bize getiren nedir? diye sordu. Hallac şöyle dedi: Şeyh ile sohbet etmeye geldim. Cüneyd şöyle dedi: "Ben delilerle sohbet etmem. Sohbet etmek için akıl gerekir. Eğer böyle olmazsa, sonuç Sehl bin Abdullah ve Amr bin Osman el-Mekkî ile olan davranışlarından gördüğün gibi olur." Hallac şöyle dedi: "Ey Şeyh, ayıklık ve sarhoşluk kulun iki sıfatıdır ve kul Rabbinden gizlidir, ta ki O'nun sıfatlarından yok olana kadar." El-Cüneyd dedi ki: "Ey İbn Mansur, ayıklık ve sarhoşluk konusunda yanılıyorsun. Ayıklık, Tanrı ile gönül huzurudur ve sarhoşluk aşırı

özlem ve sevgidir ve bunların hiçbiri kazançla elde edilemez. Ey İbn
205
. Mansur, söylediğin şey aptalca ve saçmadır."

Cüneyd'in sarhoşluktan ziyade ayıklığı tercih etme öğretisi, .kendisinden sonra gelen büyük sufilerin benimsediği öğretidir

Sonraki âlimler arasında, diğer aşırılığa kaçan ve cazibeyi, gıybeti ve her türlü saplantı ve pervasızlığın ortaya çıkmasını Allah'ın evliyalarının alametleri olarak gören iradesizler ise, tasavvufa müdahale eden şarlatanlardan başka bir şey değildi ve tasavvuf bunlardan masumdur. Bunlar, el-Hucviri'nin tasavvuf mezhepleri dediği kimseler arasında ihtilafların çıktığı bazı meseleleri örneklemek için -örnek olarak- zikrettiğimiz birkaç örnektir. Okuyucunun göreceği gibi, bunlar tasavvuf hayatının özüne hiçbir şekilde değinmeyen, ancak onun bazı inceliklerini ortaya koyan ayrıntılı meselelerdir ve bu insanların ruhlarının derinliklerine ne ölçüde nüfuz ettiklerini ve tasavvufun en ince ve en ince anlamlarını ve tasavvuf hayatlarında ele aldıkları halleri analiz etme yeteneklerini, bu analizde daima Allah'a ve .O'nunla olan bağlantılarına baktıklarını göstermektedir

* * *

İzlemek ve parlatmak

Daha önce gözlemin mücadelenin meyvesi olduğunu ve mücadelesi olmayanın gözlemi olmadığını söylemiştik. Şimdi, gerçekliğini kavramayı ummasak da, onun sırlarından bir kısmını açığa çıkarabilmemiz için, Sufilerin gözlem hakkında söylediklerini açıklayacağız, çünkü Sufilerin tüm halleri gibi, bu da onu gören ve .deneyimleyenlere bırakılmıştır

Yüce Tanrı Kendisini göklerin ve yerin Işığı olarak tanımladı, yani etkisi her şeyde belirgindir. Işık her şeyin en belirgin olanıdır ve tek başına her şey onunla belirginleşir. Tanrı yalnızca tezahürünün yoğunluğu nedeniyle gizlidir, tıpkı güneşin kendisinden yayılan ışığın yoğunluğu nedeniyle gün ışığında görülememesi gibi. O, kendi .üzerindeki perdedir

Fakat Tanrı çıplak gözle görülemez, çünkü göz sadece elle tutulabilen şeyleri algılar. Aksine, O kulun kalbinde görülür, yani O'nun görmesi manevidir, elle tutulabilen bir şey değildir. Ayette bahsedilen ışığı manevidir, elle tutulabilen bir şey değildir. Bu anlamda, göklerin ve .yerin ışığıdır, yani etkisi tüm varoluşta belirgindir

Sufiler, Allah’ı kalpte görmekten bahsettiklerinde, O’nu kalbin yakîn nuruyla görmekten bahsediyorlar. Kalbin yakîn nuru, Allah’ın kulun kalbine yerleştirdiği ilahi nurdan başka bir şey değildir. Kul, bu nur vasıtasıyla Rabbini, gözlemcinin onu görmesini sağlayan güneş ışığı gibi, tadına vararak görür. Ebu Yezid el-Bistami diyor ki: Ebediyetten bahsedenlerin içinde ebediyet lambası olmalı ve bu lamba yakîn .nurudur

İnsan kalbindeki bu ebedi kandilin varlığının belirtileri arasında, "Müminin sezgisinden sakının, çünkü o Allah'ın nuruyla görür" hadisinin işaret ettiği gibi, samimi kulun kalbinde "sezgi" gücünün bulunmasıdır. Aynı şekilde, peygamberlerin ve evliyaların ilimleri olan vahiy ve ilham ilimleri de her iki durumda da aynı kaynaktan kaynaklanmaktadır. Peygamberlerin vahyi ile evliyaların ilhamı arasındaki fark, ilahi ışığın, vahyedildiği ve ilham edildiği kişilerin kalplerindeki gayb ilminden ne açığa çıkardığıdır. Elçilere vahyedilenlere gelince, kapı Peygamberlerin Mührü Hz. Muhammed'in gönderilmesiyle kapanmıştır. Allah'ın evliyalarına vahyedilenlere .gelince, kapı sonsuza dek açıktır

Ancak kalbin yüzeyi, o ışığın üzerine parlaması için, egzersiz ve mücadele ile cilalanmalıdır. Bu, onu Tanrı dışındaki her şeye bağlayan ve ilahi ışığın kalpte parlamasını veya ondan yayılmasını engelleyen perdelerin kaldırılmasıyla elde edilir. Bu, "Nurunun örneği, içinde bir kandil bulunan bir kandil gibidir" (Nur 24:35) ayetinde bahsedilen "kandil"in kulun kalbi olduğuna ve "kandil"in, Tanrı'nın Adem'i yarattığında ve ona ruhundan üflediğinde insan kalbine yerleştirdiği ilahi ışık olduğuna inanan bazı Sufilere göredir. Buna dayanarak, insanda doğası gereği ilahi bir unsur vardır ve o bunu kendi çabası ve mücadelesiyle elde etmez, aksine mücadele onu ortaya çıkarır ve onu .saran perdeleri kaldırır

Kulun kalbindeki ilahi nur, sadece Allah'ı görmenin bir aracı değil, aynı zamanda kulun dinî ve dünyevi işlerinde iyiye, doğruya ve güzele yönelmesini sağlayan bir nurdur. Bu nedenle bazı sufiler, kalbine isyan edenin Rabbine isyan ettiğini söylerler, çünkü sufilere göre kalp .hem aydınlanmanın hem de bilginin merkezidir

Aydınlanma, Sufi'nin kalbinde çeşitli biçimlerde belirir. Aniden, yoğun bir şekilde belirebilir veya ilk başta zayıf görünebilir, sonra güç ve parlaklıkta büyümeye başlar. Burada, Sufi ilahi nitelikleri ve bunların etkilerini görür ve bu gözlemle kendisi ve Tanrı dışındaki her şey

pahasına meşgul olur. Kendini tamamen yok ettiğinde, Sufilerin "İhsan" adını verdiği makama ulaşır, Allah'ın Elçisi'nin, Tanrı onu kutsasın ve ona huzur versin, "İhsan, Tanrı'yı görüyormuş gibi ibadet .etmektir." dediği makam

El-Hucviri iki çeşit şahitlikten bahseder: Birincisi imanın meyvesi olan şahitlik, ikincisi ise sevginin meyvesi olan şahitliktir. Kul, Rabbine olan sevgisinde öyle bir dereceye ulaşır ki, tamamen O'na dalmış olur ve kalbi başka hiçbir şeyle meşgul olmaz. İki tür arasındaki fark, Sufilerin şahitliklerini ve vecd hallerini ifade ettikleri sözlerinde açıkça görülür. Dolayısıyla onlardan biri: "Hiçbir şey görmedim ki, onunla Allah'ı gördüm" dediğinde, birinci türe atıfta bulunmaktadır, çünkü yaratılışta Allah'ın etkilerini açıkça görmüştür ve bu gerçek imandır. Ve bir diğeri: "Hiçbir şey görmedim ki, Allah'tan başka" veya şöyle :derse

Gözlerim onun yüzünden başka bir şey görmedi, kulaklarım onun sözlerinden başka bir şey duymadı.[206]

İkinci şahide işaret edilmektedir. Birinci sûfî, ilâhî tesirleri baş gözüyle görür ve tesirlerin sahibini gönül gözüyle görür. İkincisi tesirlerden ve kendinden habersizdir, sadece Allah'ı görür. Birincinin yolu delâlettir, ikincinin yolu ise vahiyî ve zevîdir. Bu anlamda Ebû Yezîd el-Bistâmî şöyle der: "Bir defa hac ettim ve Beytullah'ı gördüm, fakat sahibini göremedim. İkinci defa hac ettim ve Beytullah'ı ve sahibini gördüm. Üçüncü defa hac ettim ve ne Beytullah'ı ne de sahibini gördüm." Birinci durumda Ebû Yezîd Beytullah'ı gözüyle gördü, fakat sahibini görmedi ve insanlar arasında en yaygın olanı budur. İkinci durumda ise Beytullah'ı gözüyle, sahibini aklıyla gördü ve bu da müşahede yoludur. Üçüncü durumda ise, kendisinden ve Ev'den habersizdi, tesir ile tesiri, Ev ile sahibini birbirinden ayıramadığı mutlak birliği görüyordu ve Allah'tan başka her şey kalbinden silinmişti. Bu anlamda Muhammed bin Abdülcebbar en-Nâfri de "El-Mevâkıf" adlı kitabında şöyle diyor: "Ve O (yani Allah) bana dedi ki: 'Yakınlığın en aşağı bilgisi, her şeyde Benim görüşümün tesirlerini görmendir ki, bu senin için Beni bilmenden daha yaygındır.'"[207] Yani Beni görmenin en düşük derecesi, Benim izlerime bakarken Beni görmendir ve bu hal, senin Beni bilmenden daha baskındır. Beni görmenin en yüksek

derecesi ise, “başkalarının” görüşünün silinmesi ve akla Tanrı’dan .başka hiçbir şeyin gelmemesidir

Sufilerin bu sahneyi tasvir ederken kullandıkları çeşitli ifadeler, onların şahitliklerinin farklı derecelerini yansıtır. Bazıları, "Hiçbir şey görmedim ki, öncesinde Tanrı'yı görmeden." derler. Diğerleri, "Hiçbir şey görmedim ki, sonrasında Tanrı'yı görmeden." derler. Diğerleri, "Hiçbir şey görmedim ki, sonrasında Tanrı'yı görmeden." derler. Bu, defalarca belirttiğimiz gibi, varlığın birliği teorisinin bir ifadesi değil, şahitliğin birliğinin makamıdır. Tasavvufun tüm yapısı bu temele dayanır: Sufinin kendini yok etmesi, Tanrı'da kalmasıdır. Başka bir deyişle, kendini kaybeden kişi Rabbini bulur. Vecd veya cazibe hali, kulun Tanrı ile bağlantı kurduğu tek haldir. Zühd, ruhun arınması, aşk, bilgi ve velilik gibi tasavvufun temel konuları, bu merkezi konunun sadece dallarıdır. Sufiler bu tanıklık halini "yok olma", "vecd", "çekim", "tat", "içme", "yokluk", "sarhoşluk" ve "durum" gibi birçok mecazi terimle ifade etmişlerdir. Bunlar Sufiler tarafından sıkça kullanılan terimlerdir ve her biri tanıklık deneyimlerine baktıkları belirli açıyı ifade eder. Ancak, Sufilerin deneyimlerini deneyimlememiş ve tatlarını tatmamış olanlar için pek bir şey ifade etmezler. "Tanıklık"ı, Tanrı'nın inanan kulunun kalbine ifşa ettiği ve böylece onu kesin gözüyle algılayan ilahi bir sır olarak veya kulun kalbinden Tanrı sevgisi sonucu yayılan bir ışık olarak tanımlamak, bu sırrın ifşa edildiği veya bu ışığa tanıklık eden Sufi dışında kimseye fayda sağlamaz. Ancak bu mecazi ifadeler, bu ince ve hassas anlamı, ondan .çok uzak, kalın, maddeci bir kılıkla örtme eğilimindedir

* * *

İslam Tasavvufunda Vesayet

Arapçada "veli" kelimesi akraba, sevgili, arkadaş, destekçi, efendi, sahip, köle, azat edilmiş kişi, sevgili, yoldaş, komşu, müttefik, hayırsever, yararlanıcı vb. anlamına gelir. "Veli" kelimesi Arapçada dilin kendisi kadar eskidir. İslam'dan önce kullanılmıştı, tıpkı tasavvuf, Şiilik veya kelimenin daha sonra kullanıldığı diğer sistemlerin ortaya .çıkmasından önce Kur'an'da kullanıldığı gibi

Belki de "yakınlık" vesayetin ilk ilkel anlamıydı, çünkü vesayet ismi oğul, amca, kuzen, yeğen ve diğer kan bağı olan akrabalara veriliyordu. Kabile yaşamındaki kan bağı akrabanın desteğini ve yardımını gerektirdiğinden, vesayet en başından itibaren destek, yardım, koruma ve benzeri anlamlar kazandı. Daha sonra kan bağı

anlamının ötesine geçerek mahalle akrabalığı, sevgi akrabalığı ve .diğerleri gibi ahlaki akrabalık olan başka bir anlama geçti

Koruyucu” ve “koruyucular” kelimesi Kur’an’ın pek çok ayetinde“ geçmektedir. Yüce Allah Kendisini “iman edenlerin koruyucusu” [Bakara: 257], “müminlerin koruyucusu” [Al-i İmran: 68], “salihlerin koruyucusu” [Casiye: 19], “O koruyucudur ve ölüleri diriltir” [Şura: 9] ve “O koruyucudur, Övülmeye Layık Olan’dır” [Şura: 28] olarak tanımlamıştır. Yüce Allah müminlere hitaben şöyle buyurmuştur: “Ve ne…” Allah’tan başka koruyucunuz veya yardımcınız yoktur. (Bakara: 107) “Koruyucular” ifadesi, Allah’a yakın olan ve O’nun yolunda cihad eden kullarını ifade etmek için de çoğul olarak kullanılmıştır: (Şüphesiz Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur ve onlar (üzülmeyeceklerdir.) (Yunus: 62

Bütün bunlarda, iki kelime basit dilsel anlamlarından sapmadı. Ancak, bu anlam Sünni, Şii ve Sufi yorumcuların elinde dikkate değer bir şekilde gelişti. En büyük gelişimi Şii ve sonra Sufi çevrelerinde gerçekleşti, çünkü Sufiler evliyalık ve evliyalar hakkında .söylediklerinin çoğunu Şiilere borçludur

Şii hareketinin, özünde, her zaman Peygamber ailesini kutsallaştırma fikri etrafında odaklanmış olsa da, öncelikle siyasi bir hareket ve ikinci olarak dini bir hareket olduğunu biliyorsak, aralarında velayet kavramına getirilen yeni anlamların siyasi anlamlar olduğunu fark ederiz. Velayetin şartlarından birinin “korunmuş” olması, tıpkı Peygamberin şartlarından birinin “masum” olması gibi.[208] Bu şüphesiz onların İmam ve İmamet kavramlarından ve velayeti siyasi amaçlarla İmamlarla sınırlamalarından kaynaklanmaktadır. Velayetin Peygamber'den Ali'ye ve sonra halefine geçen peygamberlik mirası olduğu iddiası, siyasi bir amaca hizmet etmek için tasarlanmış bir Şii iddiasıdır: velayeti Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden İmamlarla sınırlamak. Benzer şekilde, mucizelerin ve doğaüstü olayların sadece .İmamlar için olduğu iddiası

Böylece, "velayet"in, Allah'ın sadık, dindar ve yakın hizmetkarlarına verdiği destek ve koruma anlamından, belirli koşullara ve özelliklere sahip özel bir grup için destek ve korumaya dönüştüğünü görüyoruz. Bir zamanlar tüm Müslümanlar tarafından paylaşılan bir hak olan bu

hak, genetik olarak Peygamber'den, sonra da Ali ve onun soyundan .gelenlerden onlara aktarılan seçilmiş birkaç kişiyle sınırlı hale geldi

Dolayısıyla, velayet -bu anlamda- peygamberliğin bir uzantısıdır ve İmamlarla sınırlıdır. Şiiler, bu masum İmamların velayetlerinin kanıtına ihtiyaç duyduklarını gördüklerinde, bunun onların ellerindeki mucizevi güçlerin tezahürüyle gerçekleştiğini ve bu güçlerin yalnızca .kendilerine ait olduğunu söylediler

Hiç şüphe yok ki Şiiler de velayeti şehitlikle ilişkilendiren kişilerdi ve Hüseyin bin Ali'nin öldürülmesini, tıpkı Hıristiyanların Hz. İsa'nın şehitliğine bakışları gibi, hakikat ve Allah yolunda canını feda eden şehit veli örneği olarak aldılar. Şehitlik fikri bazı tasavvufî söylemlere girmişse, büyük ihtimalle Şiiler aracılığıyla olmuştur, zira Allah yolunda cihatta şehitlik Kur'an'da zikredilen ve taraftarlarını öven hususlardan biridir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Allah yolunda öldürülenleri asla ölüler sanmayın. Bilakis onlar diridirler ve Rableri .[katında rızıklanmaktadırlar." [Al-i İmran: 3] 169

Sıra Sufilere gelince, Şiilerin velayet hakkındaki fikirlerinin aralarına sızması doğaldı - özellikle de Sufizm ve Şiilik uzun süre aynı ortamda, Irak ve Fars ortamında gelişip büyüdüğü için - ancak Sufiler, velayet konusunda Şiilerin çizdiği sınırlarla sınırlı kalmadılar, aksine bu sınırları aştılar ve daha sonraki dönemlerde velayet kelimesinin anlamını genişlettiler ve Şiilerin derinlemesine incelemediği ve akıllarına gelmeyen konulara girdiler, yani genel olarak velinin anlamından bahsettiler, İmamın velisinden değil, velilerin niteliklerinden, görevlerinden ve rütbelerinden bahsettiler ve velayet ile peygamberlik arasında karşılaştırmalar yaptılar, devletin mührü hakkında konuştukları gibi hangisinin daha iyi olduğunu ve ileride .tartışacağımız diğer konuları tartıştılar

* * *

Evliya ve Sufi

İslam'da bir evliyanın en özel özelliği Tanrı'ya yakınlığıdır. Kur'an, Tanrı'nın bazı kullarını Kendisine yakınlık için seçtiğine dair kanıtlar sunar. Bu genel anlamda, peygamberler, hem Sufiler hem de Sufi olmayanlar gibi evliyalar arasında yer alır, çünkü Tanrı'ya yakınlık niteliği hepsi tarafından paylaşılır. Benzer şekilde, Tanrı evliyaları koruma, yanılmazlık veya benzeri niteliklerle seçmiştir. Gerçekten de, El-Luma'nın yazarı El-Serrac, "Tanrı halkının özel kişileri"nin -Sufilerin kendilerine uyguladığı bir tanımlama- öncelikle Tanrı'nın vahiy, mesaj

ve alçakgönüllülükten yanılmazlık için seçtiği peygamberler için ve ikinci olarak samimi dindarlık ve gerçeğe bağlılık için seçtiği evliyalar için geçerli olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Ancak, Sufi topluluğu, kutsallığı, dindarlığı ve Rabbine olan tam bağlılığıyla Tanrı'ya yakınlık durumuna erişmiş bir Sufi olan Sufi "evliya" der. Evliyalık ve peygamberliği, aralarında bir karşılaştırma yapılabilecek kadar iki ayrı, bağımsız rütbe olarak görürler, açıklanacağı gibi. Tasavvufun Müslümanlara özgü olduğunu ve evliyaların Sufilere özgü olduğunu söylediklerinde, bu, evliyaların Müslümanlara özgü olduğu ve evliyalığın bir Müslümanın ulaşabileceği en yüksek manevi rütbe .olduğu anlamına gelir

Sünni İslam'da velilik herhangi bir ilahilik anlamıyla ilişkilendirilmez. Veli, bir lütuf dökülmesi, enkarnasyon veya benzeri bir biçimde ilahi bir yöne sahip olduğunu iddia etmez. Hatta Tanrı'nın ona hem bedenini hem de ruhunu günah işlemekten koruyan doğaüstü bir güç veya özellik bahşettiğini iddia etse veya iddia edilse bile. Bu güç, velinin mucizeler yaratma ve görülmeyeni önceden haber verme yeteneğine sahip olduğuna dair Sufi inancını açıklar. Duaları kabul edilir, içgörüsü doğrudur ve doğa güçlerini kontrol edebilir. Nimetleri onları koyduğu her yere bahşedilir ve laneti onları gönderdiği her yere yerine getirilir. Duaların kabulü İslam'da kadimdir. Sa'd bin Ebî Vakkas'ın dualarının kabul olması için sahabe arasında seçildiği söylenir. Rivayet olunduğuna göre, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Birçok kimse, iki aba giymiş, dağınık, tozludur ve kendisine itibar edilmez. Fakat Allah'a yemin ederse, Allah yeminini ".yerine getirir. Bunlardan biri de el-Berâ' bin Malik'tir

* * *

Evliya, hayatını Efendisi'nin yanında geçiren, Tanrı ile meşgul bir adamdır. Arzularından ve kendisiyle ve etrafındaki dünyayla olan ilişkilerinden vazgeçmiş bir adamdır. Bu seviyeye ulaşmış ve ruhu bu manevi hazırlığa erişmiş bir kişi için, sadece bu hayata uygun, sıradan insan deneyimlerinin akışından izole edilmiş düşüncelerin ve yansımaların hayatına girmesi doğaldır. Gerçekten de, bunun üstünde ve ötesinde bir şey vardır ki, o da velinin, ulaştığı manevi saflık derecesi sayesinde, görünmeyenin anlamlarını algılama ve şeylerin gerçeklikleri hakkında ilahi vahiy alma yeteneğine sahip olmasıdır. Mucizeler ve doğaüstü eylemler gerçekleştirmeye gelince, bunlar Sufilerin çoğunun genellikle kendileri için iddia etmediği şeylerdir.

Aksine, takipçileri genellikle onları yüceltmek ve statülerini yükseltmek için bunları onlara bahşederler. Cehaletin ve hurafenin hakim olduğu ülkelerdeki çok sayıda Müslümanın Tanrı ile yalnızca hafif bir manevi bağlantısı olduğu ve velilerle olan tüm bağlantılarının doğrudan olduğu doğru bir şekilde söylenmiştir. Bu evliyalar aracılığıyla Tanrı ile bağlantı kurarlar. Ancak, evliyaya, onun aracılığına ve gücüne olan bu tür inançların tarihsel olarak tasavvufun öncesinde de var olduğunu unutmamalıyız. Evliyalık fikri veya buna eşdeğer bir şey, Müslümanlar tarafından fethedilen topraklarda mevcuttu ve İslam'ın kendisi kadar yaygındı. Sufi hareketi İslam ülkelerinde ortaya çıktığında, evliyalık fikri yeni bir yaratım yaratmadı, aksine dini yaşamın Sufi yönünü vurgulayarak bu ülkelerin manevi .mirasının bir parçası olan fikirleri oluşturdu

* * *

Vesayet ilahi bir armağandır

Sufilere göre velilik, bir velinin eylemleri ve mücadeleleriyle elde edilemeyecek bir rütbedir. Aksine, Tanrı'nın kulları arasında dilediğine bahşettiği ilahi bir armağandır. Bir veli, çok fazla ibadete, zühd ve bilgiye sahip olabilir veya olmayabilir. Ancak, bir özelliğe sahip olması gerekir: yalnızca Tanrı'ya olan bağlılığı ve O'nun içindeki yaşamı. Sufilerin "el-cezb" kelimesiyle kastettiği anlam budur; bu, Tanrı'da "yok olma" anlamına gelir. İslam'da bir veli, Tanrı'ya "çekilen" kişidir ve bu statüye sahip olan kişi bir velidir. Bu çekime "mucizevi" nitelikler eklenirse, insanlar onun veliliğini yaşamı boyunca ve ölümünden sonra tanırlar. Bir veli, insanlar onun veliliğinin farkında olmadan ve kendisi de farkında olmadan, belirsiz bir şekilde var .olabilir, yaşayabilir ve ölebilir

Allah'ın bir evliyaya evliyalık vermesinin anlamı, tıpkı hidayet, cevaplanan dualar ve Sufi deterministlerin kul için Allah tarafından önceden takdir edilmiş ve çaba ve çalışmayla kazanılmamış diğer konular gibi diğer manevi seviyeler gibi, bunun da ezelden beri önceden belirlenmiş olmasıdır. Aksine, Allah bunları dilediğine bir lütuf ve nimet olarak bahşeder. Bu anlamda, evliyalık, Allah'ın kulun kalbine attığı ve kulun Rabbini tanıdığı bir "nur"dur. El-Hüseyin b. Mansur el-Hallac şöyle demiştir: "Onu (yani Allah'ı) tanımasaydınız, O'nu tanıyamazdınız." Yani O'nu o nur aracılığıyla tanırdınız. Bu nurun çeşitli güç ve zayıflık dereceleri vardır ve bunlar Allah'a yakınlık derecesine göre farklılık gösterir. Sufiler "yakınlık derecesinde

kalmaktan" bahsederler. Bazı evliyalar sohbet derecesinde, bazıları meclis derecesinde ve bazıları da dua derecesinde kalırlar. İşte bu yüzden onlara "hadis ehli", "toplantı ehli", "dua ehli" vb. denmiştir. En yüksek ve en güçlü yakınlık derecesi, İbn Arabi'nin dediği gibi, .ilahiyatın gözünde yok olma derecesi olan tefekkür derecesidir

* * *

Velilerin nitelikleri

Yukarıdakilerden anlaşıldığı üzere İslam'da velayet iki anlama gelir: Birincisi, daha önce zikrettiğimiz Kur'an ayetlerinde belirtildiği gibi, Allah'ın kendisine yakın kıldığı her müminin velayeti olan genel, teknik olmayan bir anlam; ikincisi ise, belirli bir tanımı, şartları ve sistemi olan velayet olan özel, teknik bir anlam. Velayetin ikinci anlamdaki niteliklerini incelediğimizde, bu niteliklerin birçoğunun genel anlamda velayet anlamında karşılıkları olduğu, geri kalanının ise daha sonraki dönemlerde Sufilerin evliyalara atfettiği nitelikler olduğu açıkça ortaya çıktı. Müslüman evliyaların ayırt edici niteliklerini oluşturdukları için .her iki türden de bahsedeceğiz

Evliyanın en eski ve en eski sıfatlarından biri, Allah'ın desteklediği - 1 ve yardım ettiği kimse olmasıdır. Bu anlam, İslam'da, bahsettiğimiz gibi, tasavvuf ve evliyaların ortaya çıkmasından önce ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, İslam'a davetin başlangıcından itibaren ortaya çıkmıştır. Evliyalığın anlamı, Allah'ın dinine olan desteği nedeniyle kula Allah'ın desteğidir. Allah yolunda mücadele edenler, Allah'tan korkan ve dinlerinde samimi olanlar ve İslam'ları nedeniyle Kureyş tarafından zulüm ve zarar görenler O'nun dostlarıydı. Bunların hepsi, onlardan bahseden Kur'an metinlerine göre Allah'ın dostlarıydı. Hepsi hakkında şu ayet nazil oldu: "Şüphesiz Allah'ın dostları için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir." [Yunus: 62] ve hadiste şöyle buyrulur: "Kim bir dostuna eziyet ederse, şüphesiz ki o benim düşmanımdır." "Dost" kelimesi tasavvuf çevrelerine girdiğinde ve son .teknik şeklini aldığında bu sıfat, destek ve zafer anlamını korudu

Evliyanın kadim özelliklerinden biri de Allah'ın onu - 2 şereflendirmesidir. Bu şereflendirme çeşitli şekillerde görünür, bunların en önemlisi onun evliyalığını doğrulayan ve makamını duyuran mucizelerdir. Kur'an, bu mucizelerin ve doğaüstü olayların Allah'ın velilik için seçtiği kimselerin eliyle gerçekleştiğini belirtmiştir. Sufiler bunu, bu doğaüstü olayların onların eliyle gerçekleştiği iddialarını desteklemek için delil olarak almışlardır. Bunlar arasında

Cenab-ı Hakk'ın Meryem kıssasında geçen şu ifadesi de vardır: "Zekeriya, onunla buluşmak için mihraba her girdiğinde, onda bir rızık buldu. "Meryem! Bunu nereden aldın?" diye sordu. Meryem de "Bu, Allah katındandır. Şüphesiz Allah, dilediğini hesapsızca rızıklandırır." dedi." (Âl-i İmran: 37) Yine Cenab-ı Hak, Meryem'e hitaben: "Ağacın gövdesini kendine doğru salla." dedi. Hurma ağacı sana taze, olgun hurma dökecektir. (Meryem: 25) Ve hurmaların çıkma veya olgunlaşma .zamanı henüz gelmemişti

Ve Yüce Allah, Belkıs'ın tahtının Süleyman'ın meclisine getirilmesi kıssasında şöyle buyurmuştur: "Cinlerden bir ifrit, 'Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Ben şüphesiz ki buna karşı güvenilir ve kuvvetliyim.' dedi. (39) Kendisinde kitaptan bir ilim olan kimse, 'Sen bakışını çevirmeden önce ben onu sana getiririm.' dedi." [Neml: 39-40] "Kendisinde kitaptan bir ilim olan", bir insanın makamından kalkmasından çok daha kısa bir sürede, göz açıp kapayıncaya kadar Belkıs'ın tahtını Süleyman'ın meclisine .getirebilmiştir

Allah, Kuran'da, yeryüzünde hiç kimsenin yapamadığı şekilde Allah'ın güç verdiği Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Musa ile karşılaştığında duvarı inşa etmek gibi birçok mucize gerçekleştiren Hızır'ın ellerinden meydana gelen mucizeleri anlatmıştır. Bunların hiçbiri peygamber .değildi, daha çok evliyaydı

Müslümanlar arasında evliyaların mucizeler yarattığı konusunda bir fikir birliği vardır. Ancak önde gelen Sufiler, onlara güvenmek veya onlar tarafından aldatılmak konusunda uyarırlar, çünkü bunların kulun samimiyetini test etmek için Tanrı tarafından bir tür deneme olabileceğinden korkarlar. Bazıları evliyaların onlarla tartışmaması .veya kendilerini zorlamaması gerektiğine inanır

Ebu el-Hüseyin el-Nuri dedi ki: "Aklımda bazı mucizeler vardı, bu yüzden çocuklardan bir kamış aldım ve iki teknenin arasına durdum. Sonra dedim ki: 'İzzetine yemin ederim ki, bana üç kilo ağırlığında bir balık getirmezsen kendimi boğarım.' Böylece benim için üç kilo ağırlığında bir balık çıkarıldı." El-Cüneyd bunu duyduğunda şöyle dedi: "Onun hükmü, bir yılanın çıkıp onu sokmasıydı."209. Ebu Yezid el-Bistami'ye: "Falanca kişi bir gecede yürüyerek Mekke'ye varır." denildi. O da: "Şeytan, Allah'ın laneti altında, bir saatte

doğudan batıya doğru yürür.” dedi. Ona: “Falanca kişi su üzerinde yürür ve havada uçar.” denildi. O da: “Kuşlar havada uçar ve balıklar su üzerinde hareket eder.” dedi. Sehl b. Abdullah el-Tustari: “En büyük mucize, senin çirkin huylarından birini değiştirmendir.” [210] . dedi.

Bütün bunlar, Cüneyd, Ebu Yezid ve Sehl bin Abdullah gibi önde gelen Sufilerin mucizelerin önemini küçümsediklerine ve bunları kendileri için talep etmeyi reddettiklerine dair kanıtlardır. Bunun nedeni, onları bir ayartma, aldatma ve ikiyüzlülüğe giden bir yol olarak görmeleriydi. Bunları tartışmak ve tartışmak, Tanrı'dan başka bir şeye güvenmek olarak görülüyordu. Onlara göre bu, gizli şirkti. Sehl bin Abdullah'a göre en büyük mucize, bahsettikleri doğaüstü olaylar değil, ruhun .özelliklerini değiştirmek ve onu kirlerinden arındırmaktı

Evliyaların mucizeleriyle ilgili olan, doğal güçlerin evliyaların iradesine tabi kılınmasıdır. Bu, peygamberlere mahsus bir ayrıcalıktı; Süleyman'a, onun emriyle dilediği yere yumuşakça eserek gelen rüzgarın ve Bedir Savaşı'nda yanında savaşan meleklerin Muhammed'e, vb. tabi kılınmasından bahseden Kuran ayetleriyle kanıtlanmıştır. Sufiler, evrenin boyun eğdirilmesi ve kontrol altına alınmasının anlamını ayrıntılı olarak açıklamışlar ve bunlar hakkında kapsamlı bir şekilde konuşmuşlardır; öyle ki, evliyalar arasında bu doğaüstü gücün atfedilmediği veya efsanelerde varlığından bahsedilmeyen bir evliya bulmak neredeyse imkansızdır. Niyet ve konuşma yoluyla ve özellikle en büyük sırlarından biri olan Tanrı'nın En Büyük İsmi olmak üzere isim ve harflerin kullanımı yoluyla boyun .eğdirme ve kontrolden bahsetmişlerdir

Görünüşe göre tüm bunlar Horasan'da yaygın olan ve el-Tirmizi ve el-Hallac gibi kişiler tarafından Sufi çevrelerine aktarılan bazı Mazdekit görüşleriyle ilgilidir. Ayrıca, gizli bilimleriyle ünlü olan Zhūn al-Nūn al-Misrī kavramına bu kaynaktan aktarılan geç Neo-Platoncu felsefeyle .de bağlantılı olabilir

Evliyaya tasavvufî bir bakış açısıyla bakarsak, onun en belirgin ve - 3 belirgin özelliğinin, Allah'ta tamamen feshedilmiş bir adam olması veya Allah aşkıyla cezbedilmiş olması olduğunu söyleriz. Sufiler için fesih, yolun sonu ve Allah'a ulaşmanın eşiği, velayet kapısı ve makamıdır. Onlara göre veli, ilahi aşk kudretine kapılmış, kalbinde

sevdiğinden başkasına yer bırakmayan kişidir. İradesini, gücünü ve kuvvetini terk etmiş ve Hakk'tan başka bir varlıktan habersiz olan kişidir. Varlığından feshedilmiş ama Hakk'la birlikte kalan sufidir. Ebu Bekir el-Vâsitî'ye veli ve Allah'ın onu nasıl beslediği soruldu. Şöyle :dedi

Başlangıçta ibadetiyle, ihtiyarlığında ise gizliliği ve yumuşaklığıyla.“ Sonra, kendisinden önce gelen sıfat ve sıfatlarına onunla mücadele eder, sonra da bunları icra edişinin lezzetini, vakitlerinde ona

211

. tattırır.”

Birincisi, yolun başlangıcı ve talipler arasında yeni başlayanların makamı olan ibadet derecesidir. İkincisi, kendini Allah'a adayarak ve başkalarını dışarıda bırakarak O'nunla meşgul olarak insanlardan gizlenme derecesidir. Bu mertebede Allah, dostunu gizliliği ve lütfuyla besler. Üçüncüsü, Allah'ın dosta daha önce takdir ettiği nitelikleri açığa vurma derecesidir. Dostun velayetini fark etmesini sağlama ve onu makamında durdurma derecesidir. Dördüncüsü, Allah'ın ona Kendi katındaki makamını tattırması ve ona işittiğinde O'nu işiten, gördüğünde O'nu gören, vurduğunda O'na çarpan olduğunu ve benzeri şeyleri açığa vurma derecesidir. Yüce Allah, Peygamber'e (s.a.v.) hitaben şöyle buyurmuştur: "Attığın zaman sen atmadın, fakat .Allah attı." (Enfal: 17) Bu, tasavvufi yok oluşun ta kendisidir

Evliya"nın sıfatlarından biri, korunmuş olmasıdır, tıpkı" - 4 Peygamber'in sıfatlarından birinin masum olması, yani Şeriatı ihlal etmekten korunmuş ve korunmuş olması gibi. Çünkü Şeriata itiraz eden herkes, Kuşeyri'nin söylediği gibi, aldanmış ve aldatılmıştır. Bu koşulun anlamı, hem Peygamber'in hem de velinin Allah'a isyan etmemesi veya Şeriata aykırı bir şey yapmamasıdır. Ancak bunlar farklıdır. Peygamber'deki isyan eksikliği, Allah'ın Peygamber'de yarattığı bir şey olan masumiyetten kaynaklanmaktadır. O, Rabbine isyan etmez, çünkü Allah ona isyanı savuşturma gücü vermiştir veya ona isyandan dokunulmazlık vermiştir. Veliye gelince, o da diğer tüm insanlar gibi isyan etme ve itaat etme yeteneğine sahip bir insandır, ancak Allah onu kalbine onu doğru yola ileten ve ondan uzaklaştıran bir ışık aşılayarak isyandan korur. Aralarındaki fark, belirli bir hastalığa yakalanmamış iki adam arasındaki fark gibidir. Ancak, biri vücudundaki doğal bağışıklık nedeniyle hastalığa yakalanmazken, diğeri hastalığa yakalanmaz çünkü kendisini hastalıktan koruyan bir

ilaç almaktadır ve bu ilacı almayı bıraktığında hastalığa .yakalanacaktır

Görünüşe göre yanılmazlık ile korunma arasındaki ayrım, daha sonraki Sufiler tarafından gündeme getirilen bir konudur. Orijinal kavram, yanılmazlığın hem Peygambere hem de evliyaya ait olduğu, önce Peygambere sonra da manevi miras yoluyla evliyaya ait olduğuydu. Bu, gerçekten de bu peygamberlik ayrıcalığını önce Ali'ye, sonra da ondan sonraki İmamlara atfeden Şii Müslümanlar arasında geçerliydi. Şiiler aracılığıyla bu fikir Sufi çevrelerine girdi ve daha .sonraki Sufiler bunu belirttiğimiz şekilde genişlettiler

Allah evliyayı günahtan değil, şeriatın itiraz ettiği her şeyden korur. Dolayısıyla Allah'ın evliyayı koruduğu şeyler arasında, günah olmasa bile, şeriatın adabının her türlü ihlali vardır. Ebu Yezid el-Bistami'nin evliya olarak tanımlananlardan birini görmeye gittiği ve mescidine vardığında onun gelmesini beklediği söylenmiştir. Adam dışarı çıkıp mescide tükürünce, Ebu Yezid onu selamlamadan çıkıp şöyle demiştir: "Bu adam şeriatın adabının hiçbirinde güvenilir değil, . öyleyse hakikat sırları ona nasıl emanet edilebilir?"[212]

Bazı Sufiler, bir evliya için korunmanın bir peygamber için masumiyet kadar zorunlu olmadığına inanırlar. Aksine, bir evliyanın, hata veya sürçmeler yaptığında günahlarda ısrar etmemesi için korunması yeterlidir. Onlara göre, bu tür sürçmeler bir evliya için imkansız değildir. El-Cüneyd'e, "Bir gnostik zina yapar mı, ey Ebu'l-Kâsım?" diye soruldu. Uzun bir süre başını eğdi, sonra başını kaldırdı ve "Ve Allah'ın emri önceden belirlenmiş bir karardı." dedi.[213] Bu, velinin Allah'a isyan etmesinden sonra bile, terk edip samimi bir şekilde tövbe etmesi şartıyla velayetin onda kalması anlamına gelir. Şirk koşmadığı veya dinden döndüğü sabit olmadığı sürece velayet ondan kalkmaz. Bu, el-Hâkim et-Tirmizi, el-Cüneyd, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve el-Hâris el-Muhasibi'nin görüşüdür. Onların bu konudaki delilleri, büyük günahların imanla çelişmediğidir. Sehl b. Abdullah et-Tasteri, Ebû Süleyman ed-Dâranî ve Hamdûn el-Kassar gibi diğerleri ise velayetin itaatin devamına bağlı olduğunu ve velinin aklına büyük bir .günah gelirse velayetin düştüğünü söylerler

İki mezhep arasındaki anlaşmazlığın, teologlar arasında inancın anlamı konusunda eski bir anlaşmazlıktan ve büyük günah işleyen bir kişinin mümin mi yoksa kâfir mi olduğu konusundaki tartışmalarından kaynaklandığı anlaşılıyor. İnanç, bağlılığın temeli olduğundan, .anlaşmazlık kökten dala kaymıştır

Evliyanın sıfatlarının sonuncusu "şefaat"tir. Özellikle Doğu'nun - 5 sufileri, evliyaların kıyamet günü Allah'ın yarattıklarına şefaat edeceklerini iddia etmişlerdir. Bunu halk arasında alenen ilan etmişler ve aşırıya kaçmışlardır. Hatta evliya olsunlar veya olmasınlar, kendileri için bile bunu iddia etmişlerdir. En azından birçoğu bunu iddia etmiş ve müritlerine bahşetmiştir. Bazıları şöyle demişlerdir: "Bizim müritlerimizden hiçbiri yoktur ki, kıyamet günü cehennem ehli için şefaat etmesin ve onları cennete sokmasın!" Bu veya buna benzer bir şey Hâtim el-Asam ve Ebû Yezid el-Bistâmi'den rivayet edilmiştir. Şiblî, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kıyamet günü ümmeti için şefaat edeceğini, ancak kendisinin kendisinden sonra cehennem ehli için, orada hiç kimse kalmayana kadar şefaat edeceğini iddia [214] . etmiştir.

El-Şibli'nin -eğer bu ifade doğruysa- Cehennem ehlinin oradan çıkmasıyla sonuçlanacak olan şefaatini, Yüce Allah'ın: {Onlar orada ebedî kalacaklardır} [Nisa: 57] sözüyle nasıl bağdaştırdığını bilmiyorum? Ancak El-Şibli, Cehennem'in ahiretteki kaderinden ve sonunda yok olacağından bahseden tek Müslüman değildi; şefaatçilerin şefaati yüzünden değil, Allah'ın tabiatıyla ilgili başka sebeplerden dolayı, O'nun vaadine sadık olduğunu söyleyen, fakat tehdidine sadık olmadığını söyleyen. Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'ın da aralarında bulunduğu bir grup teolog ve İbn Arabi'nin de aralarında bulunduğu Sufiler, Cehennem ateşinin söneceğini ve mahiyetinin zamanla değişeceğini söylemişlerdir. İbn Arabi, oradaki azabın, cennet ehlinin mutluluğundan mahiyet olarak farklı bir tür mutluluğa :dönüşeceğini de ekler. Şöyle der

Eğer onlar o zillet yurduna girerlerse, orada büyük bir nimete .kavuşurlar

Ebedi cennetin saadeti, çünkü madde birdir ve tezahürde aralarında .bir fark vardır

Adının azap olması, ifadesinin tatlılığından dolayıdır ve bu, ona kabuk gibidir, kabuk da bir koruyucudur.215

* * *

Evliyalar, peygamberler ve melekler arasındaki karşılaştırma

İnsanlarla melekler arasındaki benzetme, genel olarak İslami düşüncede ve özellikle de tasavvuf düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Şüphesiz ki, Kur'an'da anlatılan Adem kıssası ve Allah'ın meleklerin ona secde etmesini istemesi tarafından teşvik edilmiştir. Kur'an, Allah'ın yeryüzünde halife olarak seçtiği ve meleklerin saygıyla secde ettiği "insanın", Allah'ın ona yüklediği özellikler ve öğrettiği isimler sebebiyle meleklerden daha üstün olduğunu açıkça belirtir. Yüce Allah şöyle buyurur: "Hatırla ki, Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti." (Bakara: 30) Ayrıca şöyle buyurmaktadır: "Ve Adem'e isimlerin hepsini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, 'Eğer mümin iseniz, bunların isimlerini bana bildirin' dedi." Doğru (31) Dediler ki: "Seni tesbih ederiz! Senin bize öğrettiğinden başka bizim için hiçbir bilgi yoktur. Şüphesiz ki Sen, [bilensin, hüküm ve hikmet sahibisin." [Bakara: 31-32

Bu "isimler", Tanrı'nın Adem'e ve onun soyuna bahşettiği niteliklerden başka bir şey değildir. Bunların hepsini değil, bir kısmını meleklere bahşetmiştir. Bu sebeple insanın tabiatı daha mükemmel ve tamdır ve varlık skalasındaki derecesi meleklerden daha yüksektir. Çünkü insan, ilahi güzelliğin tecellisi olan iyi eğilimlere ve ilahi azametin tecelli ettiği kötü eğilimlere sahiptir. Meleklerde ise bu sonunculardan hiçbiri yoktur. Onlar itaat ve ibadet için yaratılmışlardır ve isyan onlara bir yol bulamaz, çünkü isyanın sebepleri onlar için hazırlanmamıştır. İnsana gelince, kötülük ve isyan tohumları onun tabiatında mevcuttur. Eğer arzu ve heveslerini yener, kendi dürtülerini dizginler ve itaatkâr olursa meleklerden daha üstün olacaktır. Ve savaş meydanında zafer !kazanan, zafer kazanandan daha üstündür

Eğer insan, bir insan olarak meleklerden üstünse, o zaman peygamberler daha da üstündür, çünkü peygamberler özünde insandır. Bu, Sünnilerin ve tüm Sufi şeyhlerinin görüşüdür. Mu'tezile'ye gelince, onlar melekleri üstün görürler, çünkü onlara göre, onlar daha yüksek bir rütbededir, daha yumuşak huyludur ve daha itaatkardır. Ancak, bunlar karşılaştırma yapılabilecek nitelikler

değildir. Aksi takdirde, tüm bu niteliklere sahip olan İblis, Tanrı'nın tanıklık ettiği gibi, herkes onun lanetli olduğu konusunda hemfikir .olsa da, Tanrı'nın yarattığı en iyi yaratık olurdu

Peygamberler ve evliyalar arasındaki tercih meselesi tasavvufta ortaya çıkmıştır. İlk olarak, iki sapkın zahit olan Riyah ve Kulayb de dahil olmak üzere, Kufe'nin İmami Sufileri tarafından gündeme getirilmiştir. Daha sonra, Ebu Süleyman el-Darani (ö. 215) ve Ahmed ibn Ebu el-Havari (ö. 230) gibi Levant'taki Sufilerin söyleminde ortaya çıkmıştır. Bunların hepsi, evliyaların peygamberlerin tamamından üstün olduğunu savunmuştur. Bu görüş, şu hadisi zikreden Muhammed ibn Ali el-Hakim el-Tirmizi tarafından da savunulmaktadır: "Tanrı'nın ne peygamber ne de şehit olan velileri vardır ve peygamberler ve şehitler onlara gıpta eder." Ancak, Sünniler peygamberlerin velilerden üstün olduğu konusunda oybirliğiyle hemfikirdir ve velayeti, peygamberliğin bir uzantısı ve ebedi bir destek olarak görürler, çünkü peygamberlik, Peygamberin ölümüyle sona ererken, velayet ebedidir. Evliyalar, Peygamber'in halefleri ve ondan sonra kutsal meşaleyi taşıyan manevi mirasçılarıdır. El-Hucviri bu konuda şöyle der: "Allah, peygamberlik delili bu güne kadar yerinde kalsın istedi, bu yüzden evliyaları bu delili göstermek için bir araç yaptı, böylece hakikat onun aracılığıyla sabitlenecek ve Peygamber'in ".peygamberliğinin gerçekliği apaçık kalacaktı

Allah'ın onlar vasıtasıyla gösterdiği mucizelerde Peygamber'e sürekli destek olmaları, yaratılışın ruhlarında onlara güç vermeleri ve insanların kendilerine saygı ve hürmet göstermelerini sağlamaları ve dolayısıyla uydukları şeriat taşıyıcısına saygı ve hürmet göstermeleri bakımından, Peygamber'den sonraki insanlar yeni bir peygambere veya bir peygamber eliyle ortaya çıkan yeni bir mucizeye değil, insanlar Peygamber'in mesajını unuttuklarında veya takip etmedikleri takdirde ona hatırlatacak, Allah'ın desteğiyle desteklenen velilere .ihtiyaç duyarlar

Benzer şekilde, Sünni Sufilerin çoğunluğu, peygamberlerin evliyalara üstünlüğü ve velayetin peygamberliğin başlangıcı olduğu konusunda oybirliğiyle hemfikirdir. Bu konuda, evliyaların kendilerini yok ettikleri ve Tanrı ile birlikte kaldıkları bir duruma ulaştıklarını iddia eden Horasan antropomorfistleri tarafından karşı çıkarlar. Bu duruma, peygamberlerin durumu olmayan velayet derler. Benzer şekilde, antropomorfistler velayetliğin enkarnasyon ve benzeri yollarla ilahi

niteliklerle donatılmayı içerdiğini iddia ederler. El-Hujviri her ikisiyle ilgili olarak şöyle der: "Bu, Sünni Sufilerin görüşüdür (peygamberlerin evliyalara üstünlüğüne atıfta bulunur), ancak tek tanrıcılık hakkında çelişkili ifadeler söyleyen ve Sufi prensiplerinden habersiz oldukları için kendilerinin evliyaları arasında olduğunu iddia eden Horasan'ın lafzi yorumcuları buna karşı çıkar. Evet, evliyalar, ancak onlar Şeytan'ın evliyalarıdır. Onlar evliyaların peygamberlerden daha iyi olduğunu söylerler. Cahiller arasında cahil birinin Seçilmiş Muhammed'den daha iyi olduğunu söyleyerek doktrinlerini geçersiz kılmak yeterlidir. Bu görüş, Sufi olduklarını iddia eden ve Tanrı'nın kulun bedenine enkarnasyonuna ve inişine inanan antropomorfistler [216]

. tarafından da savunulur.

El-Hucviri, peygamberlerin evliyalara üstünlüğünü iki delille kanıtlamaya çalışır: biri rasyonel ve teorik, diğeri ise Sufi. Rasyonel olan, evliyaların peygamberlerin takipçileri olduğu, takipçilerinden daha düşük statüde olduğu ve bu nedenle onlardan üstün olamayacağıdır. Sufi kanıtı, evliyaların Tanrı'ya doğru bir yolculukta olmaları, peygamberlerin ise başlangıçtan itibaren Tanrı'ya bağlı olmalarıdır. O'na ulaştılar ve sonra insanları çağırmak ve öğretmek için mesajlarıyla geri döndüler. Yolun sonuna ulaşan, sonuna kadar yürümeye devam eden yolcudan daha iyidir. "Şahitlik"in peygamberlerin ilk seviyesi ve evliyaların son seviyesi olduğunu görmüyor musun? Veli, meclis durağına ulaştığında Tanrı sevgisine dalmış olur ve kalbi Tanrı'nın eylemlerine şahitlik etmekle meşgul olur, öyle ki O'ndan başka kimseyi varlıkta görmez. Ebu Ali er-Rudhbari diyor ki: "Eğer sufiler ilahlarını tefekkür etmeyi bıraksalardı, o zaman kulluk tasviri de onlardan düşerdi." Fakat bu, el-Hucviri'ye göre, peygamberlerin her zaman için durumudur, ister başında olsunlar, .ister sonunda olsunlar

Böylece İbrahim (a.s.), halinin başlangıcında, ayı doğarken görünce, “Bu benim Rabbim” dedi [En’am: 77], sonra güneşi doğarken görünce, “Bu benim Rabbim” dedi [En’am: 78], çünkü kalbinde hak hâkim olmuştu, artık Allah’tan başka bir şey görmüyordu veya başkalık gözüyle başka bir şey görmüyordu, bilakis kolektif gözle .gördüğünü görüyordu

Böylece El-Hucviri, peygamberleri, Sufi evliyalardan farklı, özel bir düzenin Sufileri yapar. Onları, başlangıçtan itibaren Tanrı'ya ulaşmış,

doğaları gereği her şeyde O'nu müşahede eden Sufiler olarak görür. Sufi evliyalara gelince, onlar Tanrı'ya doğru yol almaya devam eden, O'na müşahede etmeyi ve O'na ulaşmayı arayan arayıcılardır. Yolun arayıcısı, sonuna ulaşanla aynı değildir. Bu nedenle peygamberler, velilerden üstündür. Öte yandan Mu'tezile, hiçbir müminin diğerinden daha iyi olmadığını ve imanın müminleri birleştiren temel olduğunu söyleyerek, tercih kavramını ilke olarak reddederler. Hatta, tüm müminlerin, eğer gerçekten mümin iseler, veli olduklarını söyleyerek, velayetin kendisini bile inkar ederler. Eğer velayet şeref gerektirseydi, o zaman şeref her mümine verilirdi, çünkü iman temeldir ve şeref onun bir dalıdır. Temelde pay sahibi olmak, dalda pay sahibi olmayı .gerektirir

İbn Arabi'nin velayet konusunda bizim zikrettiğimiz her şeyden farklı özel bir doktrini vardır. Ayrıca, bir yandan mesaj ve nübüvvet, diğer yandan velayet arasındaki karşılaştırmaya ilişkin kendi bakış açısı da .vardır

Onun öğretisinde, velilik kavramı kutsallık veya dindarlıkta abartı değildir, ancak bu iki nitelik bazı velileri ayıran özellikler arasındadır. Aksine, onun için veliliğin en belirgin niteliği "bilgi" veya içsel bilgidir. Dolayısıyla "veli", Tanrı'yı bilen kişiyle eşanlamlı bir isimdir. Bu ismi, peygamberleri ve elçileri ve aralarında "bireyler", "mütevelli heyetleri", "vekiller", "mirasçılar" ve diğerlerinin bulunduğu velileri de

217

. içeren geniş bir şekilde kullanır.

Resul, gaybı bilmesi bakımından bir evliyadır ve insanlığa bir mesaj iletmekle görevli olması bakımından bir elçidir. Peygamber, gaybı bilmesi bakımından da bir evliyadır ve aynı şey daha önce .bahsettiğimiz diğer rivayet zinciri için de geçerlidir

Vesayet, o halde, tüm manevi mertebelerin temeli ve aralarındaki ortak unsurdur. Esasen, Kendisini "Vesayetçi" olarak tanımlayan Tanrı'nın bir niteliğidir. Sadece Hakikat ile içsel birliğini başarmış mükemmel insanlara uygulanabilir. Nitelikleri arasında, süreklilik ve kalıcılık .vardır; sürekli olmayan peygamberlik ve teşri peygamberliğin aksine

İbn Arabi bu velayet duygusuna “genel hilafet” adını verir ki, bu, bütün peygamberlerin ve evliyaların iç bilgilerinin kaynağı olan “ruh-u .Muhammedî”nin başkanlığındaki gerçek hilafettir

Elçi ve peygamber ile veli arasındaki ayrım konusunda İbn Arabi, her elçi ve peygamberin önce bir veli, sonra da bir elçi veya peygamber olduğuna ve her elçi ve peygamberin, veli olduğu ölçüde, elçi veya peygamber olduğu ölçüde ondan daha üstün olduğuna inanır. İbn Arabi'nin bir velinin bir elçi veya peygamberden kesinlikle üstün olduğunu, yani her velinin her elçi veya peygamberden daha iyi olduğunu söylediğini düşünen kişi onu yanlış anlamıştır. Eş-Şarânî şöyle der: "Şeyh (İbn Arabi'yi kastediyor) bunu (bir velinin bir elçi veya peygamberden daha iyi olduğunu) söylemedi, aksine şöyle dedi: 'İnsanlar bu ikisinden hangisinin daha iyi olduğu konusunda ihtilaf ettiler ve ben de onun veliliğinin, anlatılan şeyin şerefi ve bu dünyada ve ahiretteki sürekliliği (yani veliliğin sürekliliği) nedeniyle daha iyi olduğunu söylüyorum, mesajdan farklı olarak, ki mesaj yaratılışla ilgilidir ve farzın sona ermesiyle sona erer.'" Alıntı sonu. Şeyh İzzeddin İbn Abdüsselam onunla aynı fikirdeydi. Tartışma, Peygamber'in velayetiyle ilgili bir mesajdır, diğerlerinin velayetiyle ilgili bir mesaj ve peygamberlik hakkında değil. Öyleyse anlayın.[218]

.

Azizlerin Mührü

Bildiğimiz kadarıyla, 285 H. yılında vefat eden Ebu Abdullah Muhammed bin Ali el-Tirmizi el-Hakim, Evliyaların Mührü hakkında konuşan ilk kişidir. Gerçekten de, el-Hucviri'nin söylediği gibi, tasavvufta velayet hakkında eksiksiz bir teori geliştiren ilk kişidir. Ancak, Tirmiz'den sürgün edilmesinin nedenlerinden biri olan Velayet Mührü adlı kitabı kaybolmuştur ve artık onu yalnızca İbn Arabi'nin üç kitabında yaptığı atıflar aracılığıyla biliyoruz: Birincisi, El-Hakim el-Tirmizi'nin Sorduğu Manevi Soruların Açıklaması;[219] İkincisi “Mekkeli Vahiyler”dir.[220], İbn Arabi'nin Tirmizî'nin sorduğu yüz elli beş soruya cevap verdiği, bir kısmının velayet konusunda özel, bir kısmının ise genel olduğu kitaptır. Üçüncüsü ise "Fusus al-Hikam" adlı kitaptır.[221], yazarın vesayet teorisini ve mührünü açıkladığı ve

her ikisinde de el-Tirmizi'ye atıfta bulunduğu yer. El-Tirmizi'nin vesayet doktrini ve mührü hakkında bilgimiz için bir başka kaynak da [222]

. el-Hujviri'nin Keşf el-Mahcub'a dahil ettiği keyifli bölümdür.

Buradaki amacımız velayet konusunu genel biçimiyle tartışmak değildir, zira bu konuda yeterince değindik. Aynı şekilde, Tirmizî'nin velayet teorisini ve sonucunu tartışmak da amacımız değildir, zira bu henüz tüm referansları mevcut olmayan bir tartışmadır. Aksine, amacımız genel olarak velayet konusunun sonucu hakkında bir şeyler söylemektir, özellikle de İbn Arabi'nin bu konudaki görüşüne değinmektir, zira İbn Arabi temel fikrini Tirmizî'den almıştır –ki bu velayet konusunun da tıpkı peygamberliğin de bir sonucu olduğu gibi bir sonucu olduğu fikridir– ve bu fikre onun "logos" kelimesi teorisinden ve varlığın doğası ve velayet konusunun doğasından türetilen birçok ayrıntıyı eklemiştir, böylece yeni ve kapsamlı bir .teoriye ulaşmıştır

İbn Arabi, "Muhammedî Hakikati" veya "Muhammedî Ruhu" olarak adlandırdığı şeyin, varoluştaki manevi yaşamın kökeni ve peygamberlerin ve evliyaların bilgilerini aldıkları kaynak olduğunu düşünür. Ayrıca, Adem'den Hz. Muhammed'e kadar peygamber evliyalarının formlarında beliren ruhu, evliyalığın başlangıcından bu yana evliyaların formlarında belirdiği gibi düşünür. Tüm peygamberler ve evliyalar, Muhammedî Hakikati, Muhammedî Ruhu veya bazen adlandırdığı gibi Muhammedî Nur'un tezahür ettiği imgeler veya kürelerdir. Evliyaların Mührü, sayısız olan bu gerçeğin yalnızca bir .tezahürüdür

Azizler Mührü ile diğer azizler arasındaki fark, Azizler Mührü'nün diğerlerinden farklı olarak, Muhammedî gerçekliğin tam tezahürü ve bu gerçekliğin en eksiksiz şekilde somutlaştığı somutlaşma olmasıdır. Muhammedî miras yalnızca onda tam olarak tezahür eder ve ezoterik .bilgiyi doğrudan Muhammedî gerçeklikten miras alan son kişidir

İbn Arabi, bazılarının iddia ettiği gibi, Evliyaların Mührü'nden sonra velilerin ortaya çıkma olasılığını reddetmez. Evliyalar, Muhammedî ümmetinde veya bilgisini peygamberlerinden miras alan herhangi bir başka ümmette ortaya çıkabilir. Ancak reddettiği şey, Evliyaların Mührü'nden sonra Muhammedî ümmetinde, içsel bilgisini Muhammedî gerçeklikten miras alan bir velinin ortaya çıkabileceğidir. Mührü olan

kişi, genel velayet değil, Muhammedî mirasın velayetidir. 223.

Mühürden sonra ortaya çıkması muhtemel olan evliyalar ise, Muhammed'in mirasçıları değil, diğer peygamberlerin veya Müslüman evliyaların mirasçılarıdır. Bunlar, Mühür aracılığıyla miras aldıkları şeyi miras alırlar. Böylece Mühür, evliyaların bilgisini aldıkları ezoterik bilginin yeni bir manevi kaynağı haline gelir, tıpkı peygamberlerin ve .evliyaların bilgisini Muhammedî ruhtan aldıkları gibi

İbn Arabi, Muhammedî ruh ile Mühr-i Evliya'nın ruhu arasında kesin bir karşılaştırma yapar ve her birinin zamansal varoluşundan önce bir varoluşa sahip olduğunu söyler. Tıpkı Muhammed'in bir peygamberken Adem'in su ile çamur arasında olması gibi, Mühr-i Evliya da bir evliyayken Adem'in su ile çamur arasında olmasıydı. Fakat Mühr-i Evliya'nın ruhu İbn Arabi'nin görüşünde Muhammedî ruhla aynı değil midir—söylediğimiz gibi—ve ona "Muhammed" ?dediğimiz bir şey midir

Hz. Muhammed'in suretinde göründüğünde ve Evliyalar Mührü'nün suretinde göründüğünde ve birincisinin bir peygamber, resul ve

. evliya, ikincisinin bir evliya ve mirasçı olduğu 224

Görünüşe göre, tüm evliyalara, peygamberlere ve elçilere gizli bilgilerini sağlayanın kendisi olduğunu söylediğinde, Azizlerin :Mührü'nün ruhunu kastediyor, şahsını değil. Şöyle diyor

Bu bilgi ancak Resullerin Mührü ve Evliyanın Mührü içindir.“ Nebilerden ve Resullerden hiçbiri onu ancak Resullerin Mührü'nün yuvasından görür ve evliyalardan hiçbiri onu ancak Evliyanın Mührü'nün yuvasından görür. Resuller bile onu gördüklerinde onu ancak Evliyanın Mührü'nün yuvasından görürler. Öyleyse Resuller, Evliya oldukları için, bizim zikrettiklerimizi ancak Evliyanın Mührü'nün

. yuvasından görürler. Peki ya onların altındaki Evliyalar?” 225

:Ve başka bir yerde şöyle diyor

. Velilerin mührü, aslını alan, safları şahit tutan mirasçı velidir.” 226 “

Elçilerin Mührünü aldığı kaynaktan alan kişi, zira ezoterik bilginin kaynağı her ikisi için de aynıdır, fakat İbn Arabi iki tür velayetten bahseder, her birinin bir mührü vardır: birincisi genel veya mutlak velayet, ikincisi ise Muhammedî velayet veya Muhammedî halifeliktir. Birincisi, Tirmizî'nin "Erdemli Velayet" dediği şeydir ve ona ve İbn Arabi'ye göre mührü Hz. İsa'dır, a.s. İkinci mührü ise İbn Arabi'nin kendisini kastettiği anlaşılmaktadır. Hz. İsa, mütevatir rivayetlerin anlattığı gibi gökten indiğinde ve insanlar arasında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şeriatına göre hüküm verdiğinde ve İslam'ı eski haline döndürmeye çalıştığında evrensel velayet mührü olacaktır. Muhammedî velayet mührüne gelince, bu gerçek mühürdür, çünkü Muhammedî miras ondan sonra sona erer. İbn Arabi, "evliyaların mührü"nü belirtmeden veya kısıtlamadan kullandığında kastettiği şey budur. Bir pasajda, bu anlamda velayet mührüyle kastedilenin kendisi :olduğunu açıkça belirtmiştir

Ben şüphesiz Haşimi mirasının Mesih ile olan devletinin mührüyüm[227]

Başka yerlerde de bu konuya anlamsız olmayan işaretlerle değiniyor, :örneğin şöyle diyor

Muhammedî velayet mührüne gelince, bu Araplardan bir adama aittir,“ kökeni ve başlangıcı en şerefli olanlardan biridir ve bugün zamanımızda mevcuttur. Onun varlığını 595 H. yılında fark ettim ve Hakk’ın kullarının gözünden onda gizlendiği işareti gördüm ve onu bana Fez şehrinde gösterdi, ta ki onda velayet mührünü görene kadar ve bu, birçok insanın bilmediği mutlak peygamberlik mührüdür. Allah onu, gizli bilgisinde Hakk’ın farkına vardığı şey konusunda onu inkar . eden insanlarla sınadı.”[228]

:O şöyle diyor

O (Peygamber), özel otoritesinin, adına uyan bir mührü olmasını hak“ etti, salat ve selam olsun ona ve karakterine sahip. O, bilinen ve Beklenen Mehdi değil, çünkü o, onun soyundan ve ailesindendir, salat ve selam olsun ona. Mühür, onun fiziksel soyundan değil, onun örf ve . adetlerinin soyundandır, salat ve selam olsun ona.”[229]

Tüm bu açıklamalar, açıkça belirtmek istemese bile, özellikle İbn Arabi için geçerlidir. Evliyalar Mührü, kökeni itibariyle en asil Araplardan biri olan bir Arap adamdır. İbn Arabi zamanında yaşamış, onu tanımış ve onda Mührün işaretini görmüştür. Dahası, insanların sıklıkla inkar ettiği bir adamdır. Adı Peygamberin adıyla uyuşmaktadır. Peygamber soyundan değildir ve beklenen Mehdi de değildir. Dolayısıyla, bu açıklamalar üzerinde uzun uzun durmamıza gerek yoktur, çünkü hepsi ona tamamen uygundur. Geriye sadece bu Mührün ben olduğumu ve !benim o olduğumu söylemesi kalır

Bu konuda garip olan şey, velayet mührü fikrinin Şii çevrelerinden kaynaklanmış olmasıdır. Şiiler için mührü beklenen Mehdi idi ve her Şii mezhebi kendi doktrinine ve inancına uygun bir "Mehdi" iddia .ediyordu

İbn Arabi bu Şii temelli fikri benimsediğinde, Mühr-i Evliya ile beklenen Mehdi arasında ayrım yaptı ve bunların farklı olduğunu belirtti. İbn Arabi'nin bir Şii teorisinden etkilenip sonra onu belirli bir yöne yönlendirerek orijinal ilkeyle çelişen sonuçlara varması ilk kez değildi. Bunu, ne Şii ne de Peygamber soyundan geldiği için, beklenen Mehdi olmasa da Mühr-i Evliya olma iddiasının önünü ?açmak için mi yaptı

İbn Arabi'nin bizzat Evliyalar Mührü'nü kastettiğini gösteren son bir :tanıklık daha var ve o bu konuda daha açıktı

Hicri 599 yılında Mekke'deydim ve rüyamda Kabe'nin gümüş ve altından tuğlalarla, bir tuğla gümüş ve bir tuğla altından inşa edildiğini gördüm. İnşaat tamamlanmıştı ve ondan geriye hiçbir şey kalmamıştı ve ben ona ve güzelliğine bakıyordum. Sağ köşe ile sol köşe arasındaki, sol köşeye daha yakın olan yüze döndüm ve duvardaki iki sırada bir gümüş tuğla ve bir altın tuğlanın yerinin eksik olduğunu gördüm. Üst sırada bir altın tuğla eksikti ve onu takip eden sırada bir gümüş tuğla eksikti. Kendimi iki tuğlanın yerine iz bırakmış olarak gördüm ve ben o iki tuğlanın özüydüm ve duvar tamamlanmıştı. Sonra uyandım ve dedim ki, Resulullah'ın, Allah ona salat ve selam etsin, peygamberlerden biri olduğu gibi, benim de soyumun takipçilerinden olduğumu yorumladım, onlar da peygamberlerdir. Umarım ki ben Allah'ın kendisiyle velayetini mühürlediği kimselerden olurum ve bu . Allah'a göre zor değildir.[230]

Bu, Allah'ın Elçisi'ne, Allah onu kutsasın ve selam etsin, onun Peygamberlerin Mührü olduğu hakkında yaptığı bir açıklamadan hemen sonra zikredilmiştir: Peygamberler arasındaki örneğim, bir duvar inşa eden ve onu sadece bir tuğlası kalan bir adamın örneği gibidir. O tuğla bendim, bu yüzden benden sonra ne bir elçi ne de bir .peygamber yoktur

Rüyaya benzeyen bir şekilde gördüğü Kabe, Muhammedî ümmetin manevi yapısını temsil eder. Yapıdaki iki eksik tuğla, iki yönü olan Evliya Mührü'nü temsil eder: dışsal yön -ki bu Şeriat yönüdür- ve bu gümüş tuğla ile temsil edilir ve içsel yön -ki bu velilik yönüdür- ve bu altın tuğla ile temsil edilir. Evliya Mührü her iki yönü de yerine getirmelidir, yani aynı anda hem evliya hem de Muhammedî Şeriat'ın .takipçisi olmalıdır

Referanslar

:A - Temel referanslar

İbn Arabi (Muhyiddin): Fusus al-Hikam: Yazarın Basımı, Kahire, - 1 .1946

.Muhyi al-Din: Mekke Fetihleri: Bulaq ed - 2

.İbnü'l-Farid: Divan - 3

Ebu'l-Ala Afifi: İbn Arabi'nin Fusus el-Hikem adlı eseri ve bu eserin - 4 .yorumları

Ebu'l-Ala Afifi: El-Melamatiyye, Sufizm ve Şövalyelik Halkı: Kahire, - 5 .1945

.Ebu'l-Ala Afifi: İslam Tasavvufu ve Tarihi Üzerine - 6

.Ebu Naim: Süs - 7

.Jami (Abdul Rahman): Sevinç Nefesleri - 8

.El-Cüneyd (Ebu'l-Kâsım): Mektuplar - İstanbul'da el yazması - 9

.Geylani (Abdul Kerim): Kamil insan - 10

.El-Hallac (El-Hüseyin bin Mansur): El-Tawasin, Mqueston baskısı - 11

Hilmi (Muhammed Mustafa): İbnü'l-Ferid ve İlahi Aşk, Kahire, - 12 .1945

.El-Siraj (Ebu Nasr): Parıltı Kitabı, Nicholson Baskısı - 13

Es-Selami (Ebu Abdul Rahman), Sufilerin Sınıfları: Shuraiba - 14 .baskısı

Es-Selamî (Melâmiyye Risâlesi): Müellif bunu Melâmiyye... vb. adlı - 15 .eseriyle birlikte neşretmiştir

Es-Sühreverdi: Al-Ihya'nın kenarlarında Awarif al-Ma'arif, - 16 .Al-Ghazali 1334
.Eş-Şa'rani (Abdul-Vahhab): Büyük Sınıflar - 17
.El-Attar (Fâridüddin): Evliyaların zikri - 18
.El-Gazali (Ebu Hamid): İhya'Ulumu'd-Din, Kahire, 1334 - 19
.El-Kuşeyri: El-Risalah, Kahire, 1367 - 20
.Al-Kalabadhi: Kimlik: Arberry Bülteni, 1933 - 21
.El-Mekki (Ebu Talib): Kalplerin kuvveti - 22
.El-Hujviri: Gizli Olanı Açığa Çıkarmak, Nicholson çevirisi, 1911 - 23
:İngilizce ve Fransızca
Affifi: AE Muhyiddin İbn Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi. Cambridge (24) .Üniversitesi basımı 1939
.Arberry. AJ Tasavvuf (25)
.I qbal. M. İran'da Metafiziklerin Gelişimi (26)
.Msignon. L. La passion d'al IHallaj (27)
.Nicholson “RA İslam Mistikleri (28)
.Nicholson. RA İslam Tasavvufunda Çalışmalar (29)

:B - Genel referanslar

.İbn Teymiyye: Tasavvufun ve Yoksulların Mesajı - 30
.İbn Teymiyye: Büyük Mektuplar Kitabı - 31
İbn Teymiyye: Mektuplar ve Sorular Mecmuası: El-Menar - 32 .Neşriyatı
.İbnü'l-Cevzî: Şeytanın Aldatması - 33
.İbn Haldun: Giriş - 34
El-Thanawi: Bilim ve Sanat Terminolojisinin Açığa Çıkarılması: - 35 .Kalküta, 1862
:İngilizce ve Almanca
.Browne. E.G. Pers Edebiyatı Tarihi (36)
.İslam Ansiklopedisi (37)
.Din ve Ahlak Ansiklopedisi (38)
.Inge. Hıristiyan Tasavvufu (39)
.Margoliouth Muhammed Danizminin Erken Gelişimi (40)
.Von Kremer. A, Gesch. Herrschunden Ideen derlslam (41)

* * *

Notlar

[1←]
.Dalaletten Kurtarıcı: 26-27
[2←]
.Fusus el-Hikam: Yazarın Basımı, s. 186
[3←]
.Dalaletten Kurtarıcı, s. 27-28
[4←]
.Dokuzlular, Cilt 4:1
[5←]
.Büyük Ta'iyye, 210
[6←]
.Lambanın Parlaması, s. 22
[7←]
.El-Lama, s. 21-22
[8←]
.İhya, cilt 1, s. 320
[9←]
.El-Hilye, Cilt 1, s. 345
[10←]
.Al-Kalabadhi'nin At-Ta'aruf Kitabı, s. 5
[11←]
.Kuşeyri Risalesi, s. 126
[12←]
Tezkiretü'l-Evliyâ'nın yazarı, iki tam sayfayı kaplayan alim ve ilim .tanımlarından söz eder, Tezkirat, Cilt. 1, s. 126-128
[13←]
Yazarın Kahire Üniversitesi Sanat Fakültesi Dergisi'nde 1934 yılında .yayınlanan "İslamcıların Kelime Teorileri" adlı çalışmasına bakınız
[14←]
.İslam Tasavvufu ve tarihine bakınız
[15←]
.Şeytanın Aldatması, s. 219
[16←]
.Şeytanın Aldatması, s. 220

[17←]

.Bağdat Tarihi, Cilt 1, s. 307

[18←]

.Şeytanın Aldatması, s. 220

[19←]

Şeytanın Aldatması, s. 152

[20←]

.Feridüddin Attar'ın Evliyalar Bileti

[21←]

.Al-Tawasin, Al-Hallaj, Mqueston baskısı, s. 129

[22←]

.El-Tevasin, s. 134

[23←]

.El-Tawasin, s. 156, 175

[24←]

.Al-Fusus kitabımızın 11. Bölüm, 115. sayfasının başı

[25←]

.Fusus'un 2. cildinin 133-134. sayfalarına ilişkin yorumlarıma bakınız

[26←]

.Şeytanın Aldatması, s. 160

[27←]

.Al-Tanbah, Al-Malati, s. 74. Karşılaştırın Al-Mizan, Al-Zehebi, no. 2767

[28←]

El-Eş'ari'nin İslamcıların Makaleleri, s. 213, 288 ve El-Bağdadi'nin .Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 321

[29←]

.s. 3-4

[30←]

.Tasavvuf ve Yoksullar, s. 12-13

[31←]

.Evliyaların Bileti, Feriduddin el-Attar, Cilt 1, s. 226-227

[32←]

.Aklın doğası hakkındaki makalesine bakın

[33←]

.El-Hilye, cilt 101, s. 230

[34←]

Yazarın “El-Melamatiye, Tasavvuf ve Şövalyelik Ehlinin Eseri” adlı .kitabının 36-37. sayfalarına bakınız

[35←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 23

[36←]

.Tabakat el-Şa'rani, Cilt. 1, s. 74

[37←]

El-Kifti (Libert basımı, s. 185), El-Mesudi ve diğerleri bunu bu şekilde .anlatmışlardır

[38←]

.Mutluluk nefesleri

[39←]

.El-Kuşeyrî, s. 9, satır 6

[40←]

.(Evliyaların Bileti, Feriduddin el-Attar (Cilt 1, s. 126, S. 12

[41←]

Aşağıdan El-Attar'ın Evliyalar Bileti, Cilt 1, s. 129, s. 13 ve .El-Kuşeyrî'nin 153, s. 7

[42←]

.El-Kuşeyrî, s. 4, satır alttan 13

[43←]

.El-Kuşeyrî, s. 20, satır alttan 11

[44←]

.El-Kuşeyrî, s. 15, alttan 8. satır

[45←]

.Şeytanın Aldatması, s. 165

[46←]

.İbn Haldun'a Giriş, Beyrut baskısı, s. 467

[47←]

”.Kut el-Kulûb, el-Mekki, “Cilt 2, s. 160

[48←]

.Ebu Naim'in El-Hilye adlı eseri, 1. cilt, s. 161

[49←]

.El-Hilye, Cilt 1, s. 162

[50←]

Basra'da doğan ve 262 yılında Bağdat'ta ölen Ahmed bin Muhammed bin Galib'dir. Dindarlığı ve bağlılığıyla tanınıyordu, ancak Sufilerin ilahi aşk, Tanrı ile birlik ve üçüncü yüzyılda yayılan diğer bu tür doktrinler hakkındaki söylemlerini kınadı. Nicholson tarafından çevrilen .Keşfü'l-Mahcub'a bakınız, s. 190-191

[51←]

.Al-Risalah al-Qushayriyyah, s. 20-21. Talbis İblis'i karşılaştırın, s. 163

[52←]

.Kalplerin Gıdası, Cilt 1, s. 69

[53←]

.Kalplerin Gıdası, Cilt 1, s. 71

[54←]

.Kalplerin Gıdası, Cilt 1, s. 74

[55←]

.Kalplerin Gıdası, Cilt 1, s. 69

[56←]

.El-Hilye, Cilt 10, s. 344

[57←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 2

[58←]

.Şeytanın Aldatması, s. 368

[59←]

.El-Lama, s. 171

[60←]

Yüce Allah'ın şu sözüne atıf: "Ve onların göğüslerinde bulunan kin ve nefreti gidereceğiz, artık onlar tahtlar üzerinde karşı karşıya oturmuş [kardeşler olacaklar." [Hicr: 47

[61←]

Yazarın “Melemetiyye, Tasavvuf ve Fütüvvet Ehli” adlı kitabına .bakınız

[62←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 181

[63←]

.Al-Lama’, s. 17-18

[64←]

Bu, İslam hukukunun hükümlerini bilmenin bireysel bir yükümlülük değil, toplumsal bir yükümlülük olduğu ve bir kişinin bunu yapması .durumunda herkesin bunu yapmak zorunda olmadığı anlamına gelir

[65←]

İbn Arabi, Cehennem ehlinin, Cennet ehlinin mutluluğundan farklı bir :mutluluğa sahip olacağına inanır. Fusus al-Hikam'da şöyle der

Ve eğer onlar, o sefalet yurduna girerlerse, orada nimetten başka bir .lezzet içinde olacaklardır

Ebedî cennet saadeti. Zira madde aynıdır, fakat ortaya çıktıklarında .aralarında fark vardır

Tadının tatlılığından dolayı buna azap denilmiştir ve o da kabuğu .gibidir, kabuk da bir koruyucudur

[66←]

.Al-Futuhat Al-Mekkiyya, Cilt. 2, s. 356-357

[67←]

El-Risaletü’l-Kuşeyriyye, s. 48 ve kemer: Hıristiyan ve Zerdüşt .rahiplerin kullandığı bir kemer

[68←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 49

[69←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 56

[70←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 57

[71←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 5

[72←]

.Aynı kaynak: s. 5

[73←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 3

[74←]

.Gizli Olanı Açığa Çıkarmak, s. 208

[75←]

.Gizli Olanı Açığa Çıkarmak: s. 208

[76←]

.Bilim ve sanat terminolojisi dizini, cilt 1, s. 1468

[77←]

.Bilim ve Sanat Terminolojisi Dizini, Cilt 1, s. 1468

[78←]

.Kutsal Düşüncelerin Sonuçları, Cilt 3, s. 38

[79←]

.Yukarıdakiyle aynı referans

[80←]

.El-Kuşeyriye Risalesi, s. 3 ve devamı

[81←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 134

[82←]

.Gizli Olanı Açığa Çıkarmak, Nicholson çevirisiyle, s. 280-281

[83←]

.İstanbul el yazması - Şehid Ali, No. 1374, bkz. sayfa 163 ve sonrası

[84←]

.Mesaj, s. 7

[85←]

?Herhangi bir benzeri var mı

[86←]

.Herhangi bir çatışma

[87←]

.Göz denen ufak bir şeyle her türlü görüş

[88←]

.El aletiyle yapılan her türlü işlem

[89←]

Profesör Nicholson'ın İngilizce çevirisinden çevrilmiştir. Gizli Olanı .Ortaya Çıkarmak, s. 278-279

[90←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 3

[91←]

.Kuşayri Risalesi, s. 4 ve 135

[92←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 5

[93←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 5

[94←]

.Yani, eşyalara karışmaz ve onların içinde erimez

[95←]

.Herhangi bir dolaylı makine

[96←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 4

97←]

Tevhid üzerine bir mesaj: Adı geçen İstanbul yazmasındaki 14 .numaralı mesaj

[98←]

.Gizli Olanı Açmak, s. 284, Kuşeyri, s. 135

[99←]

El-Hucvirî'nin Keşfü'l-Mahcub'unda "Yaratılış" adlı eserinin 282. s.'sinde ve ayrıca El-Kuşeyrî'nin Risale'sinin 135. s.'sinde .zikredilmiştir

[100←]

El-Cüneyd'in Tevhid Üzerine Risalesi: Yukarıda bahsi geçen referans, sayfa 65b. İlk kısmı - "önceden olduğu gibi olacak" ifadesine kadar - el-Kuşayri'nin Risalesi'nde, s. 135'te yer almaktadır. Bu metnin bir kısmının el-Kuşayri'nin kendi Risalesi'nde, s. 136, alttan 11. satırda yer .alması ilginçtir - Yusuf ibn el-Hüseyin'e atfedilmektedir

[101←]

.Bilim ve Sanat Terminolojisi Dizini, Cilt 2, s. 1468

[102←]

.Büyük Ta'iyye - 500. Ayet

[103←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 137

[104←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 141

[105←]

.Azizlerin Hatırlatması, Cilt 1, s. 160

[106←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 36-37

[107←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 36

[108←]

.Lambanın Parlaması, s. 426-427

[109←]

.Gizli Olanı Açığa Çıkarmak, s. 280

[110←]

El-Hucvirî, Mu'tezile'nin şu sözünü zikreder: İnsan, fiillerinin .yaratıcısıdır

[111←]

.Kuşeyri Risâlesi: s. 136

[112←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 136

[113←]

Okuyucuyu burada şu kitabımıza yönlendiriyoruz: Muhyid Din İbn .Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi, Cambridge University Press, 1939

[114←]

.Fusus al-Hikem, s. 79

[115←]

.El-Fütuhat, 2. cilt, s. 604, alttan 5. satır

[116←]

.El-Fütuhat, 1. cilt, s. 363

[117←]

.El-Fütuhat, 2. Kısım, s. 206

[118←]

.Fusus al-Hikem, s. 88

[119←]

.Dokuzlar: 3: 9: 3

[120←]

.El-Fütuhat, cilt 4, s. 251

[121←]

.Fusus al-Hikem, s. 81

[122←]

.Fusus al-Hikem, s. 48

[123←]

.Bunların hepsini Al-Futuhat, Cilt 4, s. 250-421'de görebilirsiniz

[124←]

.El-Fütuhat, 2. cilt, s. 21

[125←]

.El-Fütuhat, 1. cilt, s. 119

[126←]

.El-Fütuhat, 1. cilt, s. 332

[127←]

.Bkz: Whittaker'ın Neo-piatcnints S. 101

[128←]

.Plotinus'un Dokuzluları 4:8-11, 1:2-6

[129←]

.Ansiklopediler: 4:9, 5:5

[130←]

.Başka bir rivayette: Beni benden dolayı tanıdılar

[131←]

El-Gazali'nin İhya'sı, El-Halabi tarafından yayınlanmıştır, Cilt. 4, s. .281-282

[132←]

.İhya', Gazali, Cilt. 4, s. 294

[133←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 144

[134←]

.Yazarların Dersleri, El-Rağib El-Asfahani, Cilt 2, s. 60

[135←]

.Ilımlılığın Dengesi, El-Zehebi, Sayı: 2767

[136←]

Eş-Şarânî (El-Tabakât'ta) onu ya' (ziyāḥ) ile zikretmiştir ve aynı şekilde el-Feyruzabadi de El-Muhit'te şöyle demiştir: İkincisi şöyle demiştir: "Rabah bin Amr el-'İsa (el-Kaysi değil) ve onun hakkında ihtilaf vardır, çünkü bazıları onu ya' ile Riyah olarak okumuş, bazıları da birleşik ba' .ile Rabah'ı okumuştur." Eş-San'ânî onu ya' ile zikretmiştir

[137←]

.Bu sözleri Kuşayri Risalesi'nin 145-146. sayfalarında görebilirsiniz

[138←]

.Hilyat el-Evliya, Cilt. 10, s. 78 ve takip ediyor

[139←]

.Yani bunu gösterdiği için

[140←]

Allah'ın, yaptıklarına razı olan ve onlarla övünen kimselere indirdiği ?mahrumiyet cezaları nelerdir

[141←]

.Al-Hilyah, aynı referans, s. 78

[142←]

.Yani Allah'ın âşığı kendisine ulaştırdığı güzel yola

[143←]

.Ölümle herhangi bir tedavi. Başlangıçta, yanlış olan bir tedaviydi

[144←]

El-Hilye: 10, s. 79. Bu iki ayet, El-Hilye, c. 9, s. 355'te tekrar :zikredilmiştir

O'nun, kadim zamanlarda seçtiği, sevgisi için seçilmiş özellikleri .vardır

Yaratılışlarının tabiatına göre onları seçmiştir, bu yüzden onlar birer .hikmet ve belagat hazinesidirler

Zülnûn'un Suriye dağlarında karşılaştığı dindar bir ihtiyardan rivayet .edilmiştir

[145←]

.Kuşeyri Risâlesi: s. 14

[146←]

El-Hilye, cilt 10, s. 82. İbn Edhem'in ifadesinin son kısmının yukarıda metnini zikrettiğimiz nafile namaz hadisi diye bilinen kudsi hadise .işaret ettiği dikkati çekmektedir

[147←]

Bu mektuplar arasında İstanbul'daki Şehid Ali Kütüphanesi'nin 1374 numaralı nadir bir yazmasında bulunmaktadır. İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Kütüphanesi'nin 1036B numaralı yazısında da .bir fotokopisini gördüm

[148←]

Yok Oluş Kitabı. İstanbul Elyazması, sayfa 155. El-Cüneyd, "vacid" (bulunan) kelimesini "var olan" anlamında kullanır, bu bir hatadır, çünkü "Tanrı onu buldu" değil, "Onu var etti" denmektedir. El-Kamuos .El-Muhit'te "vacid" maddesine bakınız

[149←]

.Aynı el yazması. Folio 55A

[150←]

.Aynı el yazması sayfa 55b'de

[151←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 147

[152←]

.Yok Oluş Üzerine Mektup: Yukarıda adı geçen el yazması, sayfa 56A

[153←]

.Al-Hilyah, Cilt. 9, s. 342-343

[154←]

El-Hilye, cilt 9, s. 390, Tabakât-ı Selâmî, s. 21-22. El-Hilye'deki ayetler .hata ve tahriflerle doludur

[155←]

.Tabakât-ı Selâmî, s. 23

[156←]

Bkz. Al-Luma', Al-Siraj, s. 384. Al-Hujwiri'nin Keşf el-Mahcub'unu karşılaştırın, s. 238 ve Tadhkirat Al-Awliya', Al-Attar, cilt. 1, s. 172 ve .devamı

[157←]

.Şeytanın Aldatması, s. 343

[158←]

.Şeytanın Aldatması, s. 344

[159←]

.Al-Lama', s. 383, karşılaştırın Talbis İblis, s. 345

[160←]

.Gizli Olanı Açığa Çıkarmak, s. 238

[161←]

.İbnü'l-Fârid Divanı'na Giriş, s. 7

[162←]

.Hallac-ı Kehf'in Ta-Sin Kitabı, s. 130

[163←]

.Hallac-ı Kehf'in Ta-Sin Kitabı, s. 134

[164←]

.El-Hallac'ın Ta-Sin Kitabı, s. 165-175

[165←]

.Tabakât-ı Selâmî: s. 309

[166←]

.Tabakât-ı Selâmî, s. 307

[167←]

.El-Tawasin, El-Hallac, s. 51-52

[168←]

.Hazineler'e Giriş ve Tercüman-ı Arzu'nun Tefsirleri

[169←]

.Fusus el-Hikam, yayınım, s. 194

[170←]

.Fusus'un 2. cildinin 288. sayfasındaki yorumlarıma bakınız

[171←]

.El-Fusus, s. 215

[172←]

.El-Fusus, s. 48-49

[173←]

.El-Fusus, s. 167

[174←]

.El-Fusus, s. 168

[175←]

.Fusus hakkındaki yorumlarıma bakınız, s. 168-169

[176←]

.Fusus hakkındaki yorumlarıma bakınız, s. 327

[177←]

.İhya', Cilt. 4, s. 280, Halabi baskısı, 1296

Melamatiyye, Tasavvuf ve Fütüvvet Ehlinden” adlı kitabımı“ .inceleyiniz

[179←]

Profesör Nicholson'ın İslam'ın Tasavvuf Mistisizm'i adlı kitabından .uyarlanmıştır

[180←]

.Kuşeyriye Risalesi, s. 5, alttan 7. satır

[181←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 141

[182←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 141

[183←]

.İhya, Cilt 3, s. 15

[184←]

.Bkz. Kut el-Kulûb, el-Mekki, cilt. 1, s. 21

[185←]

.El-Fusus, s. 224

[186←]

İbn Sina'nın Duanın Doğası Üzerine İncelemesi, Leiden bas., s. 36. "İbn Sina Felsefesinde Tasavvufî Yön" başlıklı makaleme bakın, Altın .Kitap, paragraf 12, s. 418 vd

[187←]

.Fusus al-Hikam, s. 168-169

[188←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 101

[189←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 101

[190←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 102

[191←]

İbn Atâ el-İskenderî'nin hükmüne dair er-Rundi'nin yorumuna bakınız, .cilt 1, s. 39

[192←]

.Er-Risalah el-Kuşeyriyye, s. 134 - Karşılaştırma s. 181, alttan 5. satır

[193←]

.El-Kuşeyrî, s. 182

[194←]

Profesör Nicholson'ın 1911'de yaptığı İngilizce çevirisinin doksan .sayfalık on dördüncü bölümünde yer almaktadır

[195←]

.Gizli Olanı Açığa Çıkarmak, s. 25

[196←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 123

[197←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 89

[198←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 899

[199←]

Yazarın Kahire, 1945 basımlı “El-Melemetiyye, Tasavvuf ve Fütüvvet .Ehlinden” adlı kitabına bakınız

[200←]

Er-Risalah el-Kuşeyriyye, s. 32. El-Kelabadhi de aynı hikayeyi anlatıyor ancak "Ebu Bekir el-Vasiti yerine Ebu Bekir el-Kahtani"den .bahsediyor. Al-Ta'aruf, s. 70

[201←]

Keşf el-Mahcub, el-Hajwiri, s. 183 ve Tezkirat el-Evliya, el-Attar, cilt. 1, .s. 334

[202←]

.El-Kuşeyrî Risâlesi, s. 38

[203←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 146

[204←]

.Gizli Olanı Açığa Çıkarmak, s. 187

[205←]

.Bkz. Keşfü’l-Mahcub, s. 189

[206←]

.Al-Futuhat Al-Mekkiyya, Cilt. 2, s. 604

[207←]

.Yazar, s. 2

[208←]

.El-Kuşeyrî, s. 117

[209←]

.El-Kuşeyrî, s. 163

[210←]

.El-Kuşeyrî, s. 164

[211←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 118

[212←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 117

[213←]

.Kuşeyri Risalesi, s. 160

[214←]

.Şeytanın Aldatması, s. 348

[215←]

.Fusus al-Hikem, s. 94

[216←]

Nicholson tarafından yayımlanan ve çevrilen Gizli Olanı Açığa .Çıkarmak, s. 235

[217←]

.Mekke Fetihleri, Cilt 2, s. 21

[218←]

.Yakutlar ve Mücevherler, s. 13

[219←]

.Timur Kütüphanesi No. 100'de bulunan el yazması

[220←]

.El-Futuhat, Cilt. 2, s. 52-183

[221←]

.Fusus, 63-64

[222←]

.Nicholson'ın çevirisi, s. 210-341

[223←]

.Aşağıdan itibaren Bkz. El-Futuhat, Cilt 2, s. 64, satır 5

[224←]

.Bkz. Fusus el-Hikam, s. 64, yazar tarafından 1946'da yayınlandı

[225←]

.Bkz. Fusus al-Hikam, s. 62

[226←]

.El-Fusus, s. 64

[227←]

.El-Fütuhat, 2. cilt, s. 319

[228←]

.El-Fütuhat, cilt 2, s. 64, soru 10 alttan başlayarak

[229←]

.El-Futuhat, Cilt. 2, s. 65-66

[230←]

.El-Fütuhat, Bölüm 1, s. 416